STUDIA

PHILOLOGICA

4

STUDIA PHILOLOGICA

1. BIGNONE E. - Empedocle, Studio critico - 1963
Ristampa anastatica dell'edizione Torino, 1916

2. PERROTTA G. - Sofocle - 1963
Ristampa anastatica dell'edizione Milano, 1935

3. EPICUREA - Ed. H. Usener - 1963
Ristampa anastatica dell'edizione Leipzig, 1887

4. BIGNONE E. - Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze - 1964
Ristampa anastatica dell'edizione Bari, 1920

5. CASTIGLIONI L. - Studi intorno alle fonti e alla composizione delle metamorfosi di Ovidio - 1964
Ristampa anastatica dell'edizione Pisa, 1906

6. BRENOUS J. - Etude sur les hellenismes dans la syntaxe latine - 1965
Ristampa anastatica dell'edizione Paris, 1895

7. BIGNONE E. - Studi sul pensiero antico - 1965
Ristampa anastatica dell'edizione Napoli, 1938

8. BLERY H. - Syntaxe de la subordination dans Térence - 1965
Ristampa anastatica dell'edizione Paris, 1909

9. BIONE C. - I più antichi trattati di arte retorica in lingua latina - 1965.
Ristampa anastatica dell'edizione Pisa, 1910

10. CAPOVILLA G. - Callimaco, I-II - 1967

11. JACHMANN G. - Plautinisches und Attisches - 1966
Ristampa anastatica dell'edizione Berlin, 1931

12. WALTZ A. - Des variations de la langue et de la métrique d'Horace - 1968
Ristampa anastatica dell'edizione Paris, 1881

13. TERZAGHI N. - Prolegomeni a Terenzio - 1970.
Ristampa anastatica dell'edizione Torino, 1931.

14. TERZAGHI N. - Lucilio - 1970
Ristampa anastatica dell'edizione Torino, 1934.

15. TURYN A. - Studies in the Manuscript Tradition of the Tragedies of Sophocles - 1970.
Ristampa anastatica dell'edizione Urbana, 1952.

16. TURYN A. - The Byzantine Manuscript of the Tregedies of Euripides - 1970.
Ristampa anastatica dell'edizione Urbana, 1957.

STUDIA PHILOLOGICA

4

EPICURO

OPERE, FRAMMENTI, TESTIMONIANZE SULLA SUA VITA

TRADOTTI CON INTRODUZIONE E COMMENTO
DA

ETTORE BIGNONE

EDIZIONE ANASTATICA

"L'ERMA" di BRETSCHNEIDER - ROMA
1964

Ristampa anastatica dell'edizione Bari, 1920

Soc. Multigrafica Editrice - V.le dei Quattro Venti, 52/a - Roma

EPICURO

AVVERTENZA.

Il largo e vivo favore ottenuto dal mio *Empedocle*[1], mi fu incitamento a raccogliere, in un'opera informata al medesimo spirito, i risultati dei miei studi su Epicuro non mai intermessi da circa vent'anni. Questo volume ne contiene una parte: la traduzione ed il commento delle opere, dei frammenti e delle testimonianze sulla vita, con un'Appendice ed un'Introduzione critica, ove segnai i tratti più salienti della figura del maestro e della dottrina e discussi le questioni più importanti riferentisi ai suoi scritti.

Questa prima parte mi sembrò anche più urgente, perchè una compiuta traduzione dei frammenti e degli scritti di Epicuro non esiste in alcuna lingua, e parecchi testi anzi non furon mai tradotti, neppur separatamente. Del resto non ne abbiam neppure un'edizione che corrisponda allo stato presente degli studi. Gli *Epicurea* dell'Usener (Lipsia, Teubner 1887[2]), sono bensì una delle opere più insigni prodotte dagli studi classici nello scorso secolo, ma chi conosca le condizioni precedenti dei testi epicurei e le estreme difficoltà di lezione e d'interpretazione che essi presentano, non si stupirà che

[1] È giusto qui ringrazi i critici che ne fecero recensioni, ed in special modo l'*Accademia delle scienze di Torino* che lo premiò con il premio Gautieri.

[2] L'edizione del 1887 fu riprodotta più tardi con mezzi fotomeccanici, é perciò senza mutazione alcuna.

molto rimanga ancora da fare in quest'ambito [1]. E veramente se non vi è pagina, in particolar modo nelle operette epicuree conservateci da Diogene Laerzio, ove, in parecchi luoghi, l'Usener non abbia determinata la lezione genuina con ammirevole acume, in passi profondamente corrotti, credo però sieno ben poche le pagine, ove, in qualche luogo, non si debba modificare il testo da lui adottato, o dimostrando l'esattezza della lezione manoscritta, a torto abbandonata, o correggendola quando non sia sanata ancora.

Per di più gli *Epicurea* furon pubblicati nel 1887, mancano perciò di parecchi frammenti e testimonianze venuti più tardi in luce o sfuggiti all'acume ed alla vastissima dottrina dell'autore.

A queste difficoltà ho cercato provvedere, sottoponendo il testo ad una laboriosa nuova recensione, come pure non minor cura ho posto nel commento, pur dovendolo contenere entro i limiti di spazio concessimi dalla natura di questa collezione; perchè un compiuto commento dei testi epicurei manca e non è meno indispensabile d'una traduzione [2]. Dei

---

[1] Con ottimo pensiero perciò la *Società Reale di Napoli* ha indetto un concorso con cospicuo premio, per una nuova edizione di tutto quanto possediamo d'Epicuro e per uno studio sopra la sua dottrina.

[2] I frammenti, 70, non contenuti negli *Epicurea* son segnati con asterisco: quanto alla critica del testo, il mio differisce da quello dell'Usener in circa centocinquanta passi che sono indicati e discussi nelle note: negli altri luoghi seguii quello dell'Usener, o, quando si tratti di frammenti non contenuti negli *Epicurea*, quello indicato volta per volta. Qualche altro nuovo testo spero di poter dare prossimamente con adeguato commento.

Si badi che l'Usener recò insieme commisti i *frammenti* e le *testimonianze*, pur distinguendoli con diverso carattere tipografico: naturalmente io intendo quali frammenti solo quelli che rechino parole testuali di Epicuro e non notizie indirette sulla dottrina. Nelle mie citazioni dei frammenti indico il numero che hanno nella mia raccolta; in quelle delle epistole, i numeri dei paragrafi segnati in margine. Con la sigla FHG, designo i *Fragmenta Historicorum Graecorum* del Müller (ed. Didot): con *Doxogr.* i Dossografi greci editi dal Diels (Berlin, Reimer, 1879). I frammenti e le testimonianze dei presocratici son citati secondo la terza edizione del Diels (1912), e queste ultime son designate con la sigla consueta A, cui segue il numero ivi corrispondente.

I segni ⟨ ⟩ chiudon parole supplite da me o da altri nel testo greco per colmare le lacune, e quelle che vi corrispondono nella traduzione: quelli [ ] parole aggiunte da me a chiarimento nel tradurre.

lavori d'altri, ove me ne valsi diedi notizia volta per volta; ma solo in qualche luogo più notevole indicai le interpretazioni date dagli altri che mi parvero errate.

Auguro a questo volume, frutto di lunghe e pertinaci ricerche, il sincero e caldo consentimento dei lettori che non mancò a quello su Empedocle: dalla parte mia non risparmiai fatica per corrisponderví quanto meglio potessi.

E. B.

CORREZIONI

p. 1 l. 15, dall'alto, leggi: *di non*

» 23 » 6, dal basso, » *Chrysippus)*

» 26 » 15, » » » *alcuno*

» 50 » 6 e 7, dal basso, togli: *assoluto*

» 51 » 25, » » leggi: γίνεται, e l. 28, Cic., *Nat. deor*

» 57 » 7 sg., dall'alto, togli i segni ⟨ ⟩: (v. n.)

» 64 » 21, dal basso, leggi: *correzione*, e l. sg. ἀνῃρημώς

» 65 » 22 e 24, dal basso, leggi: *gnomologio*

» 78 » 22, dal basso, leggi: *possano*

» 80 » 17, » » » τῆς Us.) ⟨περὶ τῆς⟩ τῶν ὄντων

» 80 » 28, » » » *opporrà*

» 83 » 18, » » » συμπαθείας e ἀνοίσει

» 100 » 22, » » » αἱ

» 111 » 5, » » » III b,
[il richiamo di questa n. va posto a l. 11 dall'alto].

» 134 » 17, » » » *traverso: oppure per un vento*

» 147 » 1, dall'alto, leggi: *Metagitnione*

Alcune importanti note suppletive, a p. 35; 56, 1; 73, 3; 76, 2; 85, 3; 86, 1; 94, 3; 100, 2; 118, 3; 132, 5; 134, 5; sono in *Appendice*, p. 229 n. 1: 238 n.: 266 n. 2.

VXORI SVAVISSIMAE

CVI NOMEN EST OMEN

D. D.

INTRODUZIONE

I

Fra tutte le opere di Epicuro conservateci da Diogene Laerzio, l'*Epistola a Meneceo* è, senza dubbio, letterariamente la migliore. Non mancano, è vero, anche nelle *Massime capitali* e nei frammenti, pensose sentenze espresse con arte a cui dà lume e vigore l'acuta scelta e disposizione delle parole; ma poichè sbozzare in forte rilievo una massima riesce talvolta anche a scrittori trascurati, più c'interessa l'amorosa cura e la compiacenza d'effetti d'arte che egli dimostra nel comporre questa lettera. E se ne atteggia una figura d'Epicuro scrittore diversa dal giudizio che ne diedero gli antichi e daremmo noi pure, se solamente avessimo di lui l'*Epistola ad Erodoto.* Epicuro, si dice dagli antichi, fu scrittore inelegante ed aspro: lo riprendono d'enfasi un poco grossolana, d'usare espressioni grevi e strane, di sprezzare l'arte dello scrivere e non di saper comporre con bel ritmo i periodi. Cicerone — che non sembra l'abbia letto molto, — reca qualche giudizio contradittorio; ora dice che non gli muove accusa perchè manchi di quell'eloquenza che gli è grata in un filosofo, ma non stima però necessaria, purchè riesca perspicuo; ed Epicuro, osserva egli, di chiarezza non manca; ora invece lo rimprovera di scriver confuso [1]. Epicuro stesso non sembra

[1] Cic., *De fin.*, I, 5, 14 sg.; *De nat. deor.*, I, 31, 85; *De fin.*, II, 6, 18; 9, 27 sg.

pretendesse ad altro che a chiarezza e precisione [1]. Ai suoi discepoli ricordava: « Ad una sola meta tende lungo e breve discorso » [2], ed altrove ammonisce: « Ripudiai la fanciullesca ricerca di euritmia nello stile, che, invaghita di minuzie, perde di vista le cose serie » [3]. Della sua lotta contro l'arte retorica son giunti a noi copiosi gli echi nell'opera di Filodemo *Sulla retorica*. Che Epicuro tuttavia sia scrittore perspicuo sempre, non sarebbe giusto affermare. Non solo per difficoltà di dottrina o per corruzione di testi manoscritti, le opere sue sono fra le più difficili che ci abbia lasciate l'antichità. Il λόγος, il pensiero filosofico, che in Platone era alata parola d'arte, nei filosofi che vennero dopo Aristotele, è opera d'iniziato e di tecnica spesso astrusa. Platone sa tutto esprimere, anche i ragionamenti più sottili, con l'agevole freschezza di chi parla, e parla egli ai bei giovani della palestra, con bocca attica, e con la melodiosa grazia della lingua greca, ancor prossima alla poesia che l'accende di lume e d'ardore, mentre si atteggia piana e candida nelle nuove eleganze della prosa che in Atene riceve la cittadinanza del mondo. Ma già in Aristotele la parola filosofica ha perduta questa divina gioventù: i fiumi d'oro del suo stile, tanto cari a Cicerone, egli li riserbava ai libri d'indole più popolare; per i suoi discepoli scriveva compendi di lezioni e manuali disadorni, ove appena a tratti splende qualche luminoso pensiero espresso in scorcio di nitida forza. Egli ha appreso ai filosofi che verranno dopo lui ad avere due stili e due maniere; una incondita e rude per gli scritti tecnici o di scuola, l'altra ornata e composta in armonia per le opere destinate ad un pubblico più vasto. Ora tra le opere di Epicuro la *lettera ad Erodoto* appartiene al primo genere, quella *a Meneceo* invece al secondo. È sempre lui che parla, con le sue fiducie salde, con voce un poco greve e non melodiosa, senz'agili mo-

[1] V. *Vita di Epic.*, § 13.

[2] V. *Sent. vat.*, 26.

[3] V. la sentenza del gnomologio di Heidelberg, posta da me in calce alle *Sentenze vaticane* (*Sent.*, 83).

venze: v'è infatti nel suo carattere e nella dottrina una borghesia di spiriti, conforme del resto all'età ellenistica [1], che lo divide per sempre dalla grande arte classica. Ma vi suona una nota di passione nuova: egli qui non vuole più solamente insegnare, ma persuadere; vuole informare un'anima a vita bella, austera e saggia.

« Le grandi anime epicuree », diceva Seneca [2], « non le fece la dottrina, ma l'assidua compagnia d'Epicuro »; ed in queste brevi pagine rivive veramente la figura di questo vecchio che parlava della felicità con voce severa e porgeva ai suoi discepoli un godere sobrio con mano prudente. E v'è pure una ricerca d'effetti in lui insolita. Il periodo e la frase appaiono spesso studiati amorosamente, e le sentenze sono espresse in modo che rimangano ben salde e ferme nel ricordo. Vi si sente l'antica tradizione stilistica greca che procede da Gorgia ad Isocrate. Il maestro di stile nella prosa greca era stato infatti Gorgia, e la prosa d'arte greca si può dire cominci con i Sofisti. Nella vita attica il Sofista tendeva a sostituire l'antico rapsodo: veniva anch'egli per lo più di lontano, da quel mondo ionico ricco di secolare sapienza, ma non recava più bei canti di epopea e di eroi; la sua saggezza fioriva invece in eleganti discorsi cari agli attici, era maestro di virtù molteplice e di accorta prudenza civile. Con l'aedo, figlio d'una civiltà ormai declinante, egli veniva però a gara d'arte; e se aveva rinunziato al fascino del verso numeroso, sapeva comporre il pensiero in una prosa ritmata ed armonica che piacesse agli Elleni avidi di bellezza. E come ai Greci, nell'età classica, l'artifizio del leggere non fu mai caro, ma sempre amarono il discorso udito dalla bocca dell'oratore o serbato nella memoria fedele, la nuova prosa, in aiuto della memoria, sostituiva al ritmo del verso un ritmo suo, ancor numeroso ed elegante, ma d'un'altra maniera. Perciò la prosa sofistica è tutta contesta di suoi ritmi, ricercati pazientemente per an-

[1] Vedi su questi spiriti della filosofia epicurea il mio studio in *Atene e Roma*, a. XI, col. 309 sgg.

[2] SEN., *Ep.*, 6, 6.

titesi accorte, volute assonanze, equilibrio studiato di membri e di frasi rispondentisi, che formino quasi nuovi versi logici, che l'orecchio coglie compiaciuto e la memoria serba fedele. E dell'arte di Gorgia non è neppure ignara la prosa di Tucidide. Quanto ad Epicuro, egli aveva passata la prima giovinezza nel mondo ionico in cui rimanevano le ultime tradizioni del periodo dei Sofisti; Nausifane, che se non gli fu maestro certo ebbe scuola e fama quando Epicuro era ancor giovane, aveva cara la retorica dei Sofisti, ed Epicuro, combattendolo non pare si sia sempre dimenticato dell'arte del maestro celebrato ai tempi della sua gioventù. L'*Epistola a Meneceo* è perciò curata con singolare compiacenza di stile. Non di rado il periodo è scandito con sapienza d'antitesi ed artifizio di contrapposti, parole affini o consonanti sono accostate ad arte; il maestro che proclama di bandire con libera voce gli oracoli della natura [1], ferma così nel ricordo i suoi dogmi in parole salde e in sentenze profondamente incise, ove permane la sicurezza d'una persuasione che i secoli non hanno ancora estinta.

Il motto caro ad un altro filosofo: *aliis laetus sibi sapiens*, non potrebbe applicarsi ad Epicuro. Ricorre nei suoi frammenti qualche eco di gaiezza rumorosa, ma vi suona male; la vita epicurea non conosce l'agile gioia spensierata, la μονόχρονος ἡδονή che fiorisce l'istante, cara ad Aristippo. E non senza ragione a Seneca la filosofia di Epicuro pareva sobria ed astinente, ed, a riguardarla da vicino, non scompagnata da tristezza [2]. Di un epicureo d'altra natura, del Montaigne, potè dirsi che per le opere sue la gioia di viver sulla terra s'è fatta più agile e più vivida. Epicuro invece insegna ai suoi una gioia più meditata, profonda e sopratutto più riconoscente al nostro passato. « Non il giovane, scrive egli, devesi stimar felice ed invidiabile, ma il vecchio che visse una vita bella; perchè il giovane, al culmine del suo fiore, è volubile ludibrio della fortuna; il vecchio invece alla vecchiezza

[1] V. *Sent. vat.*, 29.
[2] Sen., *Ad Gall. de vita beata*, XII, 4; XIII, 1.

come a securo porto approdò, e quei beni che prima ansioso e dubitosamente ha sperati, ora tiene a sè avvinti in saldo riconoscente ricordo »[1]. Lo spirito dell'età ellenistica è ben vivo in questa sentenza! Orbene, quando Epicuro parla della sua dottrina nella lettera a Meneceo, la sua voce giunge a noi veramente come da un porto precluso alle tempeste della passione, e non v'è neppure la superba gioia di Lucrezio che dalla terra contempla i procellosi flutti da cui l'ha difeso la sapienza del maestro; v'è invece una sicurezza austera e pacata, in cui suona un accento profondo di simpatia umana. Appena l'attraversa qualche moto di ironia fuggevole, tutta è pervasa da una eloquenza grave e solenne. Cicerone farà esporre dal personaggio del suo dialogo la morale epicurea con ampio eloquio romano, più scoperto, numeroso ed un poco forense; ma non saprà più ritrovare quell'intima passione quasi accorata, quell'accento d'ambiziosa e ferma certezza, che ha Epicuro, d'essere un rivelatore di nuovi valori morali, e d'aver per primo insegnato alla vita la gratitudine reverente per la felicità concessa dalla Natura. In queste pagine dunque possiamo veramente coglier nel vivo un'eco di quella vita epicurea che attrasse spiriti così disformi in diverse età — anime poetiche ed ardenti, come Lucrezio; accorti e squisiti goditori in tempi fortunosi, come Attico; fieri assertori di libertà civile, come Cassio; ingenui borghesi, come quel Diogene di Enoanda che, nel fine dell'età classica, fece incidere, con ostentata compiacenza, gli scritti del maestro accanto ai propri nella pubblica piazza di un borgo provinciale. E son pagine queste che serbano ancora dello spirito greco le nobili proporzioni delle forme e la chiarezza dell'ordine: sono perciò fra le meno difficili di quante restano di Epicuro.

[1] V. *Sent. vat.*, 17.

II

Con l'*Epistola a Meneceo*, le *Massime capitali* (κύριαι δόξαι) costituiscono la fonte migliore da noi posseduta sulla morale epicurea, e sono tanto più preziose quanto più grande è il numero delle opere perdute di Epicuro su questo argomento. Epicuro infatti non appartiene a quella schiera di filosofi, così numerosi nell'antichità, che poco o nulla scrissero, o scelsero, come Platone, la forma più prossima al conversare, il dialogo, detto perciò da un antico [1] « il figlio della filosofia », parendo loro che il λόγος, pur nella sua significazione intima come nell'origine della parola, non si rivelasse nella sua fecondità perenne se non nella meditazione personale o nella discussione viva, e che si isterilisse nelle forme dogmatiche di un trattato. E neppure egli amò l'indagine irrequieta che sempre rinnova le sue costruzioni di pensiero, suscitando se non l'eresia, almeno la libera ricerca nei discepoli. Egli che aveva affermato dovere il saggio d o g m a t i z z a r e e n o n a v v o l g e r s i n e l d u b b i o [2], volle lasciar del suo pensiero un monumento compiuto, ben disegnato nelle sue opere capitali, a tutti accessibile per brevi riassunti, per ammonizioni e per concisi precetti nelle opere minori. Per i neofiti aveva preparato larghi e compiuti compendi del sistema [3]; agli iniziati porgeva accorto più concisi sommari delle dottrine principali [4]; agli uni ed agli altri raccomandava di apprendere a memoria i precetti più salienti [5]; gli amici e i lontani ammoniva con lettere, iniziando così quel compito di direttore spirituale delle coscienze

---

[1] Luc., *Bis accus.*, 23.

[2] V. *Vita di Epic.*, § 121.

[3] V. il *Grande compendio* (μεγάλη ἐπιτομή) citato spesso negli scolii dell'*Epistola ad Erodoto*.

[4] Tale è appunto l'*Epistola ad Erodoto*, come avverte Epicuro stesso in principio. V. mie n. *ad l.*

[5] V. *Ep. ad Er.*, § 36, 45, 83; cfr. *Ep. a Pitocle*, § 85; *Vita di Epic.*, § 12; Cic., *De fin.*, II, 7, 20; *Acad.*, II, 38.

che ebbe poi tanta fortuna nell'impero romano [1], ed a cui Seneca rivolse tutta la sottigliezza del suo ingegno scaltrito nella conoscenza degli uomini e della complessa anima umana. Ai suoi discepoli infatti Epicuro voleva esser presente sempre con la parola e col ricordo: « Dobbiamo prediligere, diceva, una bell'anima e sempre porcela dinanzi, per vivere come se ci contemplasse, e fare ogni cosa come se ne fosse spettatrice », ed altrove: « Opera sempre come se ti guardasse Epicuro » [2]. Da ciò il bisogno di diffondere il suo pensiero, facendone un sicuro porto agli spiriti inquieti, precludendo i dubbi e gli errori, stringendo le menti con una fitta rete di teorie e ammonimenti, che rispondessero ad ogni intima domanda degli animi dubbiosi. È quindi naturale che egli avesse pensato di porgere ai suoi fedeli un manuale, ove i principali punti del suo sistema fossero raccolti ed ordinati in brevi ed efficaci massime, affinchè fosse per loro quasi un consigliere presente sempre, e riecheggiasse la parola del maestro. Anzi, più di un manuale di tal natura compose, perchè, oltre le *Massime capitali*, almeno due delle opere di Epicuro, annoverate dal suo biografo, ebbero forma aforistica [3]; ma il vero libro d'oro degli epicurei, furono veramente le *Massime capitali*, di cui ora ci conviene discorrere.

Questa raccolta ottenne mirabile fama per tutta l'antichità. Diogene Laerzio la colloca a coronamento dell'opera sua: perchè, scrive egli con candido ardore, « il termine possa essere l'inizio della felicità » [4]; Filodemo la cita come uno dei testi capitali [5]; i discepoli di Epicuro s'erano adoperati a

---

[1] V. MARTHA, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1900[7], 1 sgg.; G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, II[5], 1900. p. 25 sg. Però, tanto il Martha quanto il Boissier, dimenticano di mettere in luce la precedenza di Epicuro in quest'arte di direttore delle coscienze, di cui fu il primo maestro nel mondo classico.

[2] V. fr. 54-55.

[3] Vedi nell'elenco delle opere di Epicuro (in *Vita di Epicuro*, § 28) « Dei sensi interni: massime a Timocrate »; « Delle malattie: massime a Mitre ». Sull'ultimo titolo (π. νόσων) v. mia n. *ad loc.*

[4] *Vita di Epic.*, § 138.

[5] PHILOD., *De ira*, col. XLIII, 18 sg. Wilke.

mantenerne puro da corruzioni il testo [1]; gli avversari ad ogni tratto vi si riferiscono; Luciano, che amava la filosofia riposata del maestro degli orti, lo dice «il più bello dei libri» [2]. Nè mancò a questo volumetto la ventura singolare di essere arso sulla pubblica piazza da quello spirito bizzarro d'impostore e taumaturgo che fu Alessandro di Abonotico, il quale ne gettò in mare le ceneri per disperdere e soffocare così la libera voce dell'antico filosofo [3].

Nè questa fu l'ultima ventura toccata al manuale della saggezza epicurea: perchè nell'età moderna fu messa in dubbio, se non l'autenticità delle singole massime, almeno quella della raccolta in sè come opera di Epicuro, considerandola invece come un estratto da varie opere di lui, fatto senz'ordine e discernimento da qualche discepolo posteriore.

Ad un epicureo fervente questo dubbio sarebbe sembrato certo doloroso, ed a malincuore si sarebbe indotto a credere che quel volume, su cui meditava i detti di Epicuro e teneva seco come un manuale di direzione intima, non fosse opera sapiente ed armonica del maestro, ma confusa compilazione di un ignoto. Ed infatti Plutarco opponeva come il colmo dell'assurdità, contro il concetto epicureo delle formazioni naturali, l'impressione di sdegno che avrebbe provato un epicureo, se gli fosse stato detto che quelle *Massime capitali*, che erano quasi la sua bibbia, non erano state scritte da Epicuro per i suoi discepoli, ma che il libro si era composto da sè senza disegno prestabilito, per semplice aggregazione di parti [4]. Tuttavia questa opinione, posta innanzi dal Gassendi e rimasta lungo tempo quasi obliata fra le pagine del poderoso *in folio* del filosofo francese [5], venne ripresa e svolta ampiamente dall'Usener, il dotto e diligentissimo raccoglitore

[1] V. infra, p. 26, n.

[2] Luc., *Alexandr.*, c. 47: τὸ κάλλιστον, ὡς οἶσθα, τῶν βιβλίων καὶ κεφαλαιωδῶς περιέχον τῆς τἀνδρὸς σοφίας τὰ δόγματα.

[3] V. Luc., *l. cit.*

[4] Plut., *De Pythiae orac.*, 11, p. 399 E: ἐπεὶ τί κωλύει εἰπεῖν ἕτερον, ὡς οὐκ ἔγραψε τὰς κυρίας ὑμῖν Ἐπίκουρος, ὦ Βόηθε, δόξας, ἀλλ' ἀπὸ τύχης καὶ αὐτομάτως οὕτω πρὸς ἄλληλα τῶν γραμμάτων συμπεσόντων ἀπετελέσθη τὸ βιβλίον.

[5] V. Gassendi, *Animadv. in D. L. de vita et philos. Epic.*, Leid., 1649, p. 1698.

degli scritti di Epicuro [1]. Dopo l'Usener, la sentenza parve definitiva, e fu ripetuta comunemente, benchè il Giussani l'avesse messa in dubbio in una nota dei suoi studi su Lucrezio [2]. Perciò, alcuni anni or sono, mi accinsi a dimostrarne l'errore, in uno scritto, che, come accade di quelli pubblicati in atti di accademici, rimase ignoto a molti, onde ancora il giudizio dell'Usener s'usa ripetere ampiamente [3]. Ed a rias-

---

[1] *Epicurea*, p. XLIV agg.

[2] *Studi lucreziani*, p. XXXI.

[3] V. il mio studio *Sulla discussa autenticità della raccolta delle κύριαι δόξαι di Epicuro* in *Rendiconti del R. Istit. Lombardo di sc. e lettere*, serie II, 1906, p. 792 agg. Il Nestle, recensendo questo mio studio in *Wochenschrift für klassiche Philol.*, 1908, col. 230 agg, dopo aver riassunti i miei argomenti, conchiudeva dichiarando che se io non avevo arrecato una prova assoluta dell'autenticità delle κύριαι δόξαι, avevo però considerevolmente indebolito le argomentazioni dell'Usener intese a provarne la non autenticità. Se non che una speciale prova della autenticità di esse non si può pretendere, nè ero io tenuto a darla: essa risulta infatti da tutta la tradizione antica che su ciò è concorde. Chi del resto ha mai domandato o recato alcuna prova dell'autenticità dell'*Epistola ad Erodoto* o di quella a *Meneceo*, non bastandogli l'essere esse citate col nome di Epicuro, come appunto, e ben più spesso, sono citate col suo nome le κύριαι δόξαι, che per di più sono anche poste nel catalogo dei libri di Epicuro da Diogene Laerzio? Mi pare stia dunque agli avversari recare la prova della non autenticità. E su questo punto le argomentazioni dell'Usener, credo, reggeranno anche meno ora, se mi riescirà, come spero, di dimostrare che anche l'unico argomento dell'Usener che non avevo direttamente dimostrato falso, cioè la questione del disordine, cade esso pure, perchè le *Massime capitali*, a studiarle bene, appariscono ordinate secondo un disegno prestabilito, in ogni loro parte. Del resto prove di non lieve valore per confermare che Epicuro stesso scrisse appositamente le massime per questa raccolta, e non furono tolte tutte da altre opere di lui, già recai nel mio scritto citato sopra. Ed anzitutto che Diodoro, il quale nacque meno di duecento anni dopo Epicuro, non solo le cita come di Epicuro, ma bada di precisare che il loro titolo venne da Epicuro stesso (DIOD., l. XXV, fr. 1 Dindorf), e Filodemo, illustre epicureo e dottissimo, allude a coloro che scrissero contro le *Massime capitali*, indicando chiaramente che sì egli come gli altri consideravano questa come un'opera particolare di Epicuro e non come un centone degli scritti del maestro. Si noti ancora che mentre già gli antichi posero in dubbio l'autenticità di altre opere di Epicuro, nessuno mai pose la raccolta fra le opere spurie. Per di più le massime che la compongono sono citate frequentemente, ma nessuna è riferita come appartenente ad altra opera, mentre proprio tutte dovevano ricorrere negli altri scritti di Epicuro. Una prova indiretta si potrebbe anche desumere da un frammento di Filodemo (pap. 1005, col. VIII) in cui (l. 18) il CRÖNERT (*Kol. u. Men.*, p. 24) recentemente, in parte lesse in parte integrò: ἐξέλεξεν (Zenone) δὲ καὶ [ἐκ τῶν ἀναγε]γραμμένων [κυρίων δοξῶν ἐνίας. Infatti Zenone, uno dei caposcuola dell'orto epicureo, non avrebbe intrapreso a purgare da qualche interpolazione questa raccolta, se essa non fosse che un centone senza autorità alcuna. Ma per vero su questo testo non ci si può fondare in nessun modo, perchè che vi si parli delle κύριαι δόξαι è semplice congettura.

sumere ora le argomentazioni già da me svolte allora, aggiungendovi nuove ricerche, non mi muove tanto l'aspetto generale della questione (che potrebbe anche parere di valore secondario) quanto i suoi rapporti con la dottrina epicurea; perchè le ragioni proposte dall'Usener derivano spesso da non retta interpretazione di parecchie fra queste massime (onde alcune parvero doppioni di altre) o dei reciproci rapporti delle teorie epicuree.

Gli argomenti su cui l'Usener fonda il suo giudizio son questi: anzitutto non sarebbero trattati in questa raccolta alcuni punti fondamentali della dottrina epicurea, laddove vi si svolgerebbero teorie affatto secondarie; per di più vi apparirebbero sentenze che sono inutili duplicati di altre: nella raccolta poi dominerebbe il maggior disordine; finalmente alcune sentenze sarebbero tolte da lettere, serbando il carattere dello stile epistolare.

L'ultimo argomento è veramente di lievissimo valore. Che in qualche massima si rivolga la parola al lettore in seconda persona [1], non vuol punto dire che esse sieno tolte da un'epistola. Numerosissimi aforismi hanno tal forma, e non furono scritti per aver luogo in una lettera. Ed ogni traduttore, antico o moderno, che abbia a tradurre detti d'Epicuro, si serve di tal forma, quando più gli convenga, anche quando nel testo non l'abbiano. Più singolare potrebbe apparire invece che in questi aforismi non si tocchi della fisica. Ma osservai già che, essendo questo un criterio prestabilito del raccoglitore, non si può negare se se lo sia proposto Epicuro piuttosto che un discepolo. E del resto un libro di massime vuole vi si tratti di materia che, pure svolta in aforismi, risulti per sè perspicua, laddove le dottrine fisiche hanno bisogno di minute dimostrazioni che in una sentenza non possono aver luogo. Epicuro perciò in questo libro presuppone conosciuta la sua dottrina fisica, ne raccomanda lo studio, ma non ne enuncia i singoli punti, perchè non crede in succinti

[1] V. p. es. *Mass. cap.*, XXV. Per una più minuta confutazione di alcune di queste argomentazioni dell'Usener, v. lo studio citato.

aforismi possano apparire perspicui: per la fisica del resto aveva scritto speciali compendi [1].

A torto poi l'Usener crede che Epicuro in queste sentenze tocchi argomenti morali che nella dottrina epicurea avessero valore affatto secondario. Tale sarebbe ciò che si dice nelle sentenze XXXII e XXXVII sgg. Ma nelle note alla prima di queste sentenze ho mostrato come Epicuro combatta ivi una dottrina che aveva gran favore presso altre scuole filosofiche dell'antichità, onde ad Epicuro tornava utile dimostrarla errata. Del resto lo stesso epicureo Ermarco, l'immediato successore di Epicuro, ritorna con compiacenza su questo medesimo tema. Quanto alle sentenze XXXVII sg. (ove si stabilisce che essendo le leggi fatte per l'utilità socievole, esse avranno valore razionale ed obbligatorio solo se a questa utilità corrispondono o fin quando vi corrispondono) l'Usener obietta che, dissuadendo Epicuro il sapiente dall'occuparsi della vita politica, doveva considerare questi precetti come di utilità affatto secondaria. Però già osservai che Epicuro non impone sempre al saggio di astenersi dalla vita pubblica [2], e del resto, quand'anche dovesse di politica non occuparsi, doveva avere un concetto ben chiaro della validità razionale delle leggi, e dei loro limiti, perchè egli, se pure non fosse chiamato ad applicare leggi o sancirne, doveva esservi sottoposto. Forse che a Socrate, l'ideale figura del saggio greco, quando nel *Critone* ragiona nel carcere sulla opportunità di sottrarsi alla legge od obbedirvi nelle ultime conseguenze, non importava direttamente determinare fino a qual limite fosse, secondo ragione, imperioso il loro comando? [3] Ed appunto il recente papiro antifonteo, che io studiai altrove, dimostra con quanto ardore fosse discussa in Grecia, la tesi, cara a Platone, della validità suprema della

---

[1] Particolarmente il *Grande compendio* e l'*Epistola ad Erodoto*.

[2] V. mia n. a *Mass. cap.*, VII.

[3] Infatti alcune delle riserve che fa Epicuro nel suo libro *Casi dubbi*, circa il contegno del saggio in rapporto alle leggi, dovevano con ogni probabilità fondarsi sulla dottrina esposta in questa massima (v. fr. 2 e mia n. ivi).

legge intesa come l'anima intelligente e la sacra tradizione della città [1].

Più importanti invece, per i rapporti con la dottrina di Epicuro, sono i due ultimi argomenti dell'Usener, l'uno sui presunti doppioni, l'altro sopra il disordine della raccolta stessa. Di questi due argomenti conviene trattare insieme, perchè ambedue dipendono dall'interpretazione delle singole massime, e su di essi mi fermerò di più, perchè credo di poter aggiungere molto a quello che già dissi nello studio sopra citato.

Che le prime quattro massime siano a posto e nell'ordine dovuto, riconosce anche l'Usener; infatti esse riassumono i principii fondamentali della morale pratica di Epicuro, componenti il *quadrifarmaco* (ἡ τετραφάρμακος), ossia i quattro rimedi a cui sempre dobbiamo ricorrere come conforto e sicurtà per vivere felici. Dice in proposito un testo epicureo, conservatoci dai papiri ercolanesi [2]: « Sempre ti sia sussidio il *quadrifarmaco*: che la divinità non deve recarti timore [= *Mass. cap.*, I]; che non è paurosa la morte [= *Massima cap.*, II]; che agevole a procurarsi è il bene [= *Massima cap.*, III]; e facile a sopportarsi il male [= *Mass. cap.*, IV] ». Queste quattro massime son dunque la costellazione luminosa a cui l'epicureo dovrà fissar sempre lo sguardo nella sua vita, come indica il maestro stesso, quando ritrae la figura ideale

---

[1] V. il mio studio su Antifonte sofista in *Nuova rivista storica*, 1917, fasc. III.

[2] Papiro ercol., 1005, col. 4 (secondo le ultime letture del Crönert in *Rhein. Mus.*, 56, p. 617 e in *Kolotes und Menedemus*, Lipsia, 1906, p. 190 s. v. *Epikur*): καὶ πανταχῆι παρεπόμενον ἡ τετραφάρμακος· ἄφοβον ὁ θεός, ἀνύποπτον ὁ θάνατος, καὶ τἀγαθόν μὲν εὔκτητον, τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον. Anche lo scrittore epicureo pubblicato dal Comparetti in *Museo italiano di antichità classica*, 1884, vol. I, p. 67 sgg., dopo avere in simil modo esposto queste quattro dottrine (v. col. XV, cfr. Usener, p. 68 sgg.), osserva che per la loro importanza capitale sono poste a capo delle κύριαι δόξαι di Epicuro. [Il testo citato sopra credo ci porga il modo di integrare in maniera probabile la colonna 1 del περὶ μα[νίας] di Filodemo, pubblicato da D. Bassi in *Rivista di Filologia*, 1917, p. 460, ove supplisco così le l. 5 sg.: διὰ τῆς εὐεκκαρ[τερήσεως γίνεται] πρόχειρον [τὰς μεγίστας ἀ]λγηδόνας ὑπερ-[βαίνειν (cfr. Epic., *Epist. a Menec.*, § 129). Così pure nella colonna 2ª l. 5 sg. supplisco: τὸν] φόβον ἐκ τῆς περὶ τὸν [κίνδυνον ἀδια]ληψίας ἡττῆσθαι: per la parola ἀδιαληψίας, particolare a Filodemo, v. i luoghi citati in Philod., *Voll. Rhet.*, II, p. 306 e nel rifacimento del Crönert del lessico del Passow, *sub v.*]

del saggio nell'*Epistola a Meneceo*: «Chi credi tu prevalga a colui che ha reverente opinione degli dèi, ed è impavido sempre di morte, e sa quale è il fine secondo natura, conoscendo come il limite del bene ha facile compimento ed agevole abbondanza, ed il limite dei mali ha breve tempo o doglia?[1]».

Su queste sentenze non vi può essere adunque dubbio circa l'opportunità di esse e sul loro ordine: per le rimanenti invece l'Usener crede sia palese un assoluto disordine, e che vi si scorgano numerosi doppioni[2]. E veramente a riordinarle si erano ingegnati, qua e là, gli editori, senza riuscire a buon fine; ed io stesso, nel mio scritto citato sopra, pur combattendo le altre argomentazioni dell'Usener, ammettevo che un qualche disordine si ritrovasse in questa raccolta, cercando di mostrare in qual modo potesse essersi prodotto nelle diverse edizioni di essa. Però, quanto più studiai l'argomento e gli scritti epicurei, m'accorsi che l'apparente disordine non aveva altra causa che l'inesatta interpretazione di parecchie fra queste massime, laddove, se bene si determinasse il senso di ognuna ed i rapporti più intimi e riposti con le varie dottrine epicuree, il disegno dell'opera intera si veniva componendo perspicuo. Nè ci deve stupire che i singoli nessi e l'intero disegno non risaltino a prima vista. Se tutte queste sentenze formassero una catena strettamente connessa di proposizioni logiche, congiunte da reciproci rapporti, nè mai dovessimo supplire alcun termine intermedio, non avremmo più una raccolta di aforismi ma un vero trattato. Ogni aforisma invece è in verità un frammento, e chi ne compone un libro ricerca quell'intima poesia che dei frammenti è propria, e che rivive nella curiosità quasi simpatica del lettore, che d'ogni massima indaga le suggestioni riposte, collaborando così con l'autore nel ricomporne il pensiero in unità. Epicuro volle appunto offrire ai suoi fedeli una collana

[1] V. *Epist. a Menec.*, § 133; cfr. anche *Mass. cap.*, X.

[2] Sarebbero doppioni, secondo l'Usener, (p. XLVI) le seguenti sentenze: III-XVIII; XI-XII-XIII; XV-XXI; XIX-XX; XXVI-XXX; XXVII-XXVIII; XXXI-XXXIII; XXXVII-XXXVIII.

di pensieri, ben meditati e connessi in un unico disegno, che egli aveva fermo innanzi alla mente, e che essi dovevano ritessere per mezzo della conoscenza della sua filosofia. Leggerli e comprenderli finemente esigeva dunque una specie di iniziazione; e questa non era piccola parte del fascino onde il libretto aureo si circondava nell'antichità. Valga del resto l'esempio: si cerchi di ricomporre il primo gruppo di sentenze, di cui conosciamo il disegno dalla formula a noi nota del *quadrifarmaco*. Per le prime due massime non v'è difficoltà; esse dicono appunto quanto in quella formula è espresso; ma se si procede all'esame della terza, la cosa non è più così agevole [1]. La terza massima suona infatti così: « L'estremo limite, in grandezza, dei piaceri, è la detrazione d'ogni dolore. E dovunque è piacere e finchè perdura, non v'è dolore dell'animo o del corpo o d'entrambi ». Ebbene questa sentenza, secondo la formula del *quadrifarmaco*, va connessa con le due prime e fu posta a capo di tutte le altre, perchè attesta che il bene è facile ad acquistarsi. Però in essa di tale facilità non si fa parola, può tuttavia essere dedotta da un più intimo esame di questa massima, quando si osservi che, consistendo il sommo piacere nell'assenza del dolore, esso ci è offerto facile e largo dalla Natura, che poco desidera a soddisfarsi, mentre intensa pena vogliono quelle gioie che l'immaginazione avida insegue sempre. Scrive infatti Epicuro: « Grida la carne: non soffrir fame, non soffrir sete, non soffrir freddo: questo chi possiede e speri avere, anche con Giove può contendere in felicità [2] ». Interpretata così la massima III, anche il rapporto con quella che segue diviene chiaro. Epicuro ha in tal modo offerto ogni suo pensiero ai discepoli come una piccola gemma di saggezza, che deve esser posta nella sua vera luce, perchè ne scaturiscano quei bagliori che ne illuminino le significazioni riposte. La formula epicurea del

[1] Ed infatti al GIUSSANI, a cui tale formula era sfuggita, sembrava che solo le due prime massime fossero a posto ed il disordine incominciasse già dalla terza.

[2] V. *Sent. Vat.*, 33: cfr. *Mass. cap.*, XVIII, XXI.

quadrifarmaco ci è dunque preziosa, perchè oltre suggerirci in qual modo dobbiamo interpretare le prime quattro sentenze, ci indica anche qual procedimento ideale dovremo seguire per ricollegare fra loro e comprendere in modo adeguato le altre. Se procederemo per tal via, seguendone i suggerimenti, ci renderemo conto del disegno di questa raccolta, e cadrà così ogni ragione di ritenerla spuria: per di più credo ci riescirà di chiarire diversi particolari della dottrina di Epicuro.

Espresso ingegnosamente il *quadrifarmaco*, Epicuro nel V aforisma riassume l'ideale della vita felice non solo perchè sgombra da paure (*Mass.*, I-II), ricca di beni naturali (*Mass.*, III) e forte contro i dolori (*Mass.*, IV), ma perchè giusta, saggia e bella; e tale vita, dice egli, non può risultare se non dalla prudenza [1]. È singolare come non si sia visto quanto degnamente questa massima coroni la serie dei quattro principii capitali. Ed in verità agli epicurei doveva esser supremamente cara; infatti Cassio, cui Cicerone mordeva per la sua fede epicurea, gli rispondeva con nobile fierezza: « Quelli che tu chiami 'gli amici del piacere', sono amici del giusto e del bello » [2]. Quando poi si corregga adeguatamente, come abbiam fatto, la lezione corrotta dei codici, ed esattamente s'interpetri l'ultima parte di questa sentenza, si scorge come essa inizii una nuova serie di aforismi (VI-XXI) sulle norme che la prudenza prescrive alla vita umana.

Primo ufficio della prudenza è offrire al saggio l'atarassia e difenderlo dai mali che possono incoglierci dagli uomini: perciò, nella massima VI, si stabilisce che è un bene secondo natura tutto quello che può assicurarci tale sicurtà [3]. Ma poichè il « fondamento che natura pone », è spesso male interpretato, e molti credono di procurarsi questa

---

[1] Quale debba essere la lezione ed il valore di questa massima V, v. la mia n. *ad loc.*

[2] V. Cic., *Ad. fam.*, XV, 19, 2 sg. Ipse... Epicurus... dicit οὐκ ἔστιν ἡδέως ἄνευ τοῦ καλῶς καὶ δικαίως ζῆν (cfr. *Mass. cap.*, V)... et ii qui a vobis φιλήδονοι vocantur, sunt φιλόκαλοι et φιλοδίκαιοι.

[3] Fra tali beni è appunto anche la giustizia (v. *Mass.*, XXXI e mio commento ivi) di cui si parla nella massima V, si vede dunque come la V e la VI siano anche per questo rispetto strettamente connesse.

sicurtà acquistando potenza ed onori, Epicuro nella massima VII, pone in guardia il saggio contro i pericoli che derivano da questo desiderio che, nel suo inizio, si propone uno scopo utile, senza però raggiungerlo. Vien naturale dunque si dichiari quale criterio si debba seguire nella scelta dei beni, ed esso si determina nella sentenza VIII; ove si espone che ogni piacere per sè è un bene [1], ma può essere causa di conseguenze dannose. Ed il criterio di scelta si precisa meglio nella massima IX (anch'essa male interpretata fin ora) [2] che acutamente esamina le diverse categorie di piaceri e la loro varia potenza fecondatrice di nuovi beni, onde alcuni prevalgono su altri. Epicuro può così dimostrare, nella sentenza X, che le gioie dei gaudenti mancano di quella più intima e vera fecondità, gravida d'avvenire, che è propria d'altri piaceri, ed in particolare di quelli spirituali ed intellettivi. Obietto di questi ultimi è la scienza, però, osserva Epicuro nell'aforisma XI, la scienza non ha valore per sè, ma solo per le sue conseguenze; per sè infatti non vale che il piacere supremo, la serenità del saggio. La scienza dunque non è fine ma strumento. Però essa è necessaria (*Mass.*, XII); ove non è conoscenza razionale è errore, turbamento, passione inquieta: essa sola ci concede di godere piaceri illibati. Si vede dunque come le massime XI-XII non sono doppioni (come crede l'Usener, ed io pure ero un tempo disposto ad ammettere), ma la seconda è la dimostrazione della prima [3]. Per di più ambedue costituiscono con la IX e la X un solo ordine di proposizioni logiche, conchiuse in un medesimo ragionamento, onde l'ultima (XII) ci porge una più precisa dimostrazione di quello che s'era premesso nella X, cioè che i piaceri dei dissoluti non hanno quel carattere di intima sicurezza e quella *pura liquidaque voluptas* che Lucrezio esalta [4].

---

[1] E per ciò considerati *in sè*, e non nelle conseguenze loro, sarebbero beni i piaceri della gloria e della potenza, di cui si parla nella massima precedente.

[2] V. il mio studio *Sopra un frammento del comico Damosseno* in *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett.*, 1917, p. 286, 294 sgg.

[3] Lo stesso rapporto intercede nelle massime XIX-XX, XXVII-XXVIII, v. sopra p. 17 n.; 22 sg.

[4] V. n. a *Mass.*, X.

E neppure la XIII è una ripetizione delle precedenti, ma, come mostrai già nel mio studio citato sopra, serve come formula di passaggio alla massima che segue [1]: vi si determinano infatti i due aspetti sotto cui può considerarsi la sicurezza umana: cioè la sicurezza esterna, di cui si parlò già nella sentenza VI, e l'intima sicurtà, che è opera della scienza. Ambedue però si assommano nella vita del saggio, ed insieme si afforzano, perchè, dice l'aforisma XIV, della sicurezza esterna è principale sussidio la vita ombratile ed appartata dal volgo, vita che in sè possiede prodiga abbondanza di beni superiori a quelli che la fortuna tiene in suo arbitrio. E veramente, soggiunge Epicuro (*Mass.*, XV) vera ricchezza è quella che posa confidente in un suo termine sicuro, e tale è la ricchezza della natura, paga al non soffrire: ogni altra ricchezza è catena infinita di desideri e di immaginazioni sfrenate. E sulla felicità del saggio, che serba in sè intima fonte perenne di felicità, raramente incombe la fortuna (*Mass.*, XVI), perchè nel concetto della sapienza greca, il saggio è l'artefice supremo, a cui i casi della vita servono come la materia bruta: egli dunque anche da materia vile ed infida saprà sbozzare l'opera d'arte austera ed armonica della propria vita serena. Serena poi sarà la sua vita, se giusta (*Mass.*, XVII), onde troverà nella sua coscienza la fierezza di resistere agli assalti della fortuna, ma ancora maggiormente se non temerà la morte che più di ogni altro evento è in arbitrio del caso. Ora che la morte non sia un male in sè, Epicuro ha già premesso nella massima II; potrebbe parere tuttavia che essa sia un male, come termine a quella eterna serie di gioie che è il pregio degli dèi. Ma che tale giudizio sia erroneo, dimostra Epicuro nelle sentenze XIX-XX [2], ac-

[1] Si noti che non è questo il solo caso in cui Epicuro inserisce una sentenza di argomento affine ad un'altra, per trarne una conclusione ulteriore; simile è infatti il rapporto fra la XIX e la XX; così pure la XXII propone un argomento che sarà svolto poi in quelle che seguono (XXIII-XXIV), quindi al concetto della prima (XXII) si ritorna nella XXV come conclusione e avviamento ad una nuova serie di precetti. Cfr. anche nell'*Epistola ad Erodoto* i rapporti fra il § 63 e il § 68.

[2] A torto l'Usener crede che le massime XIX-XX siano doppioni, laddove la

certandoci che il tempo infinito e il finito hanno eguale copia di bene. Però per questa dimostrazione gli è necessario determinare (nella sentenza XVIII) più precisamente che non abbia fatto nella III, quale sia il limite del sommo bene, ed in quale rapporto esso si trovi con i piaceri più raffinati cari alla nostra immaginazione avida. Egli pertanto dopo la massima XVII pone la XVIII, congiungendola in questa medesima serie che tratta, come abbiam mostrato, dell'attitudine del saggio verso la fortuna [1]. E poichè Epicuro, con sottile analisi psicologica, aveva notato che ogni nostro desiderio di onori e di fama deriva, per recondita origine, dal timore della morte, onde gli uomini vedono nella vita oscura e spregiata quasi un annullamento del proprio essere [2], egli dalla massima XX, in cui provò che il saggio non scorge alcun male nella morte, deduce, nella XXI, che chi è persuaso di questo, e sa quanto poco basti alla tranquillità dello spirito, non è soggetto neppure alla brama di ricchezze e di onori. Solo l'uomo volgare, infatti, vede in questi piaceri quasi un compenso alla brevità della vita, e non s'accorge che mentre si affaccenda a procurarseli, fuggono inquieti e travagliosi quegli anni che egli avrebbe potuto serenamente godere [3]. La massima XXI non è dunque

seconda è la dimostrazione della prima. Però su queste due massime, e la dottrina espressavi, dovrò soffermarmi più oltre, correggendo anche in modo adeguato il testo della seconda.

[1] Che poi la massima XVIII non sia un doppione della III, ho mostrato nelle note a queste due sentenze. Quanto alla connessione delle massime XVIII-XIX-XX, risulta evidente dalla dottrina, circa il limite (πέρας) del piacere, che appare in tutte e tre.

[2] V. il mio studio citato, p. 808: cfr. Lucr., III, 59 sg. Denique avarities et honorum caeca cupido, Quae miseros homines cogunt transcendere fines Iuris [v. *Mass.*, XVII] et interdum socios scelerum atque ministros Noctes atque dies niti praestante labore. Ad summas emergere opes, haec vulnera vitae *Non minimam partem mortis formidine aluntur*, Turpis enim ferme contemptus et acris aegestas *Semota ab dulci vita stabilique videtur* [V. *Mass.*, XXI]. Et quasi iam leti portas cunctarier ante: Unde homines dum se falso terrore coacti [v. *Mass.*, XX]. Effugisse volunt longe longeque remosse... rem conflant divitiasque Conduplicant avidi... intereunt partim statuarum et nominis ergo.

[3] V. *Sent. vat.*, 14. Cfr. Lucr., III, 931 sgg.; 955 sgg. Che poi la *Massima capitale* XXI debba connettersi con la XX, nel modo che ho indicato, risulta anche dal testo epicureo che riferisco più oltre, p. 31 sg., n. 4.

un doppione della XV, ma il suo contenuto è più ampio, ed illumina una particolare dottrina dell'etica epicurea, riconnettendosi con la sentenza precedente.

Nè ci deve riuscire strano che Epicuro ritorni spesso su dottrine affini, chiarendole di nuovo lume, volta per volta, o ricavandone applicazioni particolari; perchè tale è la necessità del suo sistema morale. Anch'egli potrebbe dire come Parmenide: « Indifferente è per me donde io prenda la mossa, perchè di nuovo a quel punto medesimo ritornerò »[1]. Come infatti la filosofia di Parmenide muove dall'unità ed immutabilità dell'essere e ad essa ritorna in perpetuo ciclo, così la dottrina morale di Epicuro muove dal piacere supremo (la quiete e l'imperturbabilità del saggio), e ad esso sempre si riconduce. Sua ricchezza non sono le singole verità teoretiche, scoperte in curiosa e feconda indagine, ma le applicazioni pratiche, ricercate con assiduo amore; sua forza è la perseveranza assidua d'una sola verità, presentata allo spirito in multiformi aspetti, e quella fede pertinace che scava negli animi un solco di persuasione profonda. Anche egli, come Parmenide, ha l'unilateralità che è propria degli spiriti contemplativi e mistici; la mistica di Parmenide però è l'ontologia eleatica che ferma lo spirito nella pura unità dell'essere; la mistica di Epicuro, se così si può chiamare, è l'edonismo che tutta riposa l'anima nella contemplazione della beatitudine umana. Egli si può dire infatti un singolare mistico della gioia, della gioia della carne che si raffina, in successive rinunzie, sino alla tranquillità astinente. Nè pensa di ripetersi, quando rinnova, per ogni forma od evento della vita, il suo monito di sicurezza. L'etica sua rassomiglia infatti, per questo aspetto, ad un altro libro di fede, alle *Confessioni* di S. Agostino, il quale ripercorre passo passo la via travagliosa e piena di seduzioni dei suoi errori giovanili, per elevare al fine di ogni capitolo un inno di gioia alla purità spirituale che attraverso alle passioni ha saputo conquistare. Esser colmi d'un solo pensiero in perenne dovizia ed in ri-

[1] PARMEN., fr. 3 Diels.

conoscenza inesauribile, tale è la virtù della fede per il credente, sia essa la fede in Dio o nella felicità. E questa appunto è la forza dell'epicureismo. Tutti gli epicurei, da Metrodoro a Diogene di Enoanda, ripetono con ingenua continuità e monotonia sazievole non solo le dottrine del maestro, ma anche i suoi atteggiamenti, pur quelli minuscoli ed un poco risibili; e non se ne accorgono e non se ne tediano, come il credente non si sazia di ripetere quelle medesime parole e formule che proclamano la verità per cui egli vive e spera. La filosofia epicurea è infatti, come tutta l'etica antica, una particolare ascesi.

Ma ritorniamo alla nostra indagine. Con la massima XXI si può ritenere compiuto il secondo gruppo di sentenze (VI-XXI) ove si svolgono le norme prescritte dalla saggezza e dalla prudenza alla vita del saggio [1]. Con la XXII infatti s'inizia una nuova serie (XXII-XXIV) che tratta dei criteri della verità e del giudizio morale. Il passaggio dall'uno all'altro gruppo è ben segnato dalla prima sentenza (XXII), ove si afferma che in ogni atto dobbiamo badare sempre al fine etico ed a tutti i criteri del vero; altrimenti la nostra vita sarà piena di turbamento [2]. Ed appunto perchè duplice è l'oggetto di questa massima (cioè il bene morale e i criteri della conoscenza), essa si presta a servire di passaggio dalle precedenti d'argomento morale alle seguenti d'argomento logico. Nè ad ogni modo potrebbesi aver fede in una dottrina morale qualsiasi, posto che non si dovesse aver fede che la nostra logica possa adeguatamente conoscere il vero e dar ragione dell'errore: conoscenza ed azione sono due gradi successivi d'un medesimo ordine, ed il secondo deve poggiare sul primo. Epicuro dunque, che fonda la sua etica

[1] Si noti come esse formano un ciclo completo: infatti nella massima XXI si ritorna, dopo successivi passaggi, all'argomento della VI e della VII, cioè alla sicurtà della vita ed alla rinunzia alla potenza politica ed agli onori: V. anche sotto p. 21, n. 2.

[2] A torto si volle vedere in questa sentenza una massima di contenuto puramente gnoseologico, mutandone arbitrariamente il testo; mentre, come ho indicato nel commento, la morale di Epicuro è strettamente connessa alla sua dottrina della conoscenza, perchè ambedue si fondano sulla testimonianza dei sensi.

sopra l'attestazione del senso interno, il quale ci rivela come l'uomo tenda naturalmente al piacere e fugga dal dolore, ci avverte nella massima XXIII con quanta ponderazione dobbiamo procedere nel giudicare le testimonianze dei sensi, perchè in ultima analisi ad essi dobbiamo riferirci come criteri del vero e del falso. Però, aggiunge nella sentenza XXIV, non si deve confondere con il contenuto effettivo della sensazione, quell'opinamento che le va congiunto, ma in realtà non le è imputabile, perchè il senso è irrazionale, non giudica, non ricorda, nè compie alcun atto proprio dell'intelligenza: e per questo appunto non può errare [1]. Fermate queste norme, Epicuro, nell'aforisma XXV, riprende la prima parte della massima XXII, servendosene come conclusione alla serie precedente [2] ed insieme come passaggio ad una nuova serie che tratta dei desideri. I desiderii infatti sono l'oggetto del giudizio morale, onde si comprende perchè prima Epicuro abbia parlato delle norme del giudizio logico. Come infatti nel giudizio logico il criterio del vero e del falso a cui dobbiamo riferirci, è la sensazione, e l'errore deriva dall'opinamento; così nel giudizio morale il criterio è il bene ultimo, cioè la calma corporea *(aponia)* e la tranquillità spirituale *(atarassia)*, l'errore viene dal falso opinamento, cioè dalle illusioni umane. Giudicati a questa stregua, i desiderii si classificheranno subito in due grandi categorie, che Epicuro determina nella massima XXVI; desiderii n e c e s s a r i, quelli che hanno di mira l'aponia, n o n n e c e s s a r i quelli che possano venir repressi senza che ce ne incolga necessariamente dolore. A torto dunque si volle trasportare questa massima dopo la XXX o dopo la XXIX; infatti essa è necessariamente congiunta, come abbiamo visto, alla XXV [3]. Piuttosto potrebbe sembrare che

---

[1] V. più innanzi p. 29, n. 1.

[2] Anche questa serie dunque, come la seconda (v. s. p. 26, n. 1), forma un ciclo.

[3] Che la massima XXVI non si debba collocare dopo la XXX, come vorrebbe il Gassendi, appare manifesto a chi osservi che la XXX tratta della terza categoria dei desideri (v. s. p. 23), e non potrebbe perciò precedere la XXVI che tratta di quelli della seconda. Anche qui dunque i critici, volendo mutare l'ordine di

siano fuor di posto le massime XXVII-XXVIII, o che interceda una lacuna fra la XXVI e la XXVII. Come mai infatti dalla dottrina dei desiderii Epicuro passa a trattare di quella dell'amicizia, per poi ritornare alla prima? Introdurre uno spostamento non mi pare tuttavia nè utile nè prudente; possibile invece sarebbe supporre l'omissione di una massima il cui contenuto, a quanto credo, potrebbe ricavarsi, presso a poco, da quanto dice Epicuro stesso nell'*Epistola a Meneceo*, § 127 [1]. Però egli, fidandosi nell'accorgimento dei suoi discepoli, omise forse questa formula di passaggio. Ecco dunque come credo si possa compiere l'ordito del ragionamento. Nella massima XXVI si afferma che non sono necessari quei desiderii che non hanno per iscopo il sommo bene: ne consegue dunque che sieno necessari quelli che si propongono tale fine. E siccome fra tutti i beni il più necessario alla felicità, secondo Epicuro, è l'amicizia, senza cui non può essere vita vitale [2], si comprende come Epicuro abbia collocata la massima XXVII subito dopo la XXVI. Infatti nel luogo citato dell'*Epistola a Meneceo*, egli afferma che dei piaceri n e c e s s a r i, alcuni sono necessari alla felicità, altri alla sanità del corpo, altri infine alla vita stessa: ma l'amicizia è necessaria alla felicità; dunque dell'amicizia si deve parlare prima che di ogni altro oggetto dei desiderii umani. Non è poi vero che le sentenze XXVII-XXVIII siano doppioni, come crede l'Usener per aver male intesa la seconda di esse [3]. Nella prima infatti si dichiara

---

queste massime, vi posero non ordine, ma confusione. Si osservi invece come la massima XXVI propone una prima distinzione generica dei desideri, in rapporto al fine naturale (di cui si parla nella precedente sentenza), utile a determinare il valore dell'amicizia, della quale si discorre poi nelle massime XXVII-XXVIII. Quindi la XXIX reca la classificazione compiuta dei desideri; la XXX finalmente determina la nostra attitudine verso i desideri della terza categoria. Anche nell'*Epistola a Meneceo*, § 127, si propone prima una più larga classificazione dei desideri in due categorie, per determinarne poi le sottocategorie.

[1] Se si dovesse credere che una sentenza fosse perduta, potrebbe facilmente ricostruirsi dal passo citato dell'*Epistola a Meneceo*, presso a poco in questa forma: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.

[2] V. fr. 104: *Sent. vat.*, 78: Cic., *De fin.*, I, 20, 67.

[3] Cfr. in proposito le mie osservazioni nello studio citato sopra, p. 886: v. anche il commento alle due massime.

essere l'amicizia il sommo sussidio che la saggezza ci porge alla sicurtà della vita intera: nella seconda invece si afferma che la sicurtà, propria del saggio, di fronte al dolore ed alla morte, fa sì che l'amicizia possa avere fondamento incrollabile anche in mezzo a quelle circostanze che richieggano gravi sacrifizi per non venir meno all'amico.

Anche qui dunque la seconda sentenza è non già la ripetizione, ma la riprova della verità della prima [1]: poichè l'amicizia può essere solo utile alla nostra sicurtà, se potremo confidare che il suo aiuto non ci verrà meno nei pericoli.

Abbiamo già osservato che la massima XXVI stabilisce una prima distinzione generica dei desiderii, necessari e non necessari, distinzione utile a determinare il valore dell'amicizia. Onde Epicuro procede più oltre, e nella sentenza XXIX propone una classificazione più ampia, distinguendo tre categorie di desiderii: 1) naturali e necessari; 2) naturali e non necessari; 3) non naturali e non necessari. Nella massima XXX si discorre dei desiderii non naturali e non necessari, non è dunque essa una ripetizione della XXVI (come crede l'Usener), perchè i desiderii non necessari, di cui si trattava nella XXVI, appartengono tanto alla seconda quanto alla terza categoria, laddove la nostra attitudine deve essere differente a seconda che i desiderii siano da classificarsi nell'una o nell'altra di esse [2].

Segue ora una nuova serie di massime di carattere giuridico (*Mass.*, XXXI-XXXVIII). Anch'esse appariscono disposte in ordine logico, purchè opportunamente si chiariscano i rapporti reciproci. Precedono quelle che determinano il concetto generale del giusto (*Mass.*, XXXI-XXXV): cioè, prima (*Mass.*, XXXI) si definisce quale sia il diritto di natura, che consiste nell'utilità reciproca di non offendere e non essere offesi [3]; da questa proposizione fondamentale si ri-

---

[1] Ed è appunto il metodo che Epicuro segue nelle massime XI-XII; XIX-XX.
[2] V. infatti *Sent. vat.*, 21.
[3] Per l'interpretazione di questa massima e di quelle che seguono v. n. *ad loc.*

cava: anzitutto (*Mass.*, XXXII) che non v'è rapporto giuridico fra esseri che non siano in grado di stabilire tali patti reciproci: in secondo luogo (*Mass.*, XXXIII) che la giustizia non è una entità metafisica per sè stante (come credevano i Pitagorici e Platone) ma solo è un concetto relativo alle condizioni socievoli. Non è dunque questa sentenza una ripetizione della XXXI, ma un corollario di essa. L'errore anche qui provenne dalla falsa interpretazione delle due massime. Epicuro procede poi più oltre; la giustizia non è infatti neppure un bene *per sè* (*Mass.*, XXXIV), ma solo per l'utile che ne deriva: affinchè però non si creda sia possibile violarla impunemente, Epicuro (*Mass.*, XXXV) osserva che nessuno il quale la violi, può essere sicuro di conservare la propria sicurtà e quiete spirituale. Il saggio dunque l'osserverà sempre [1].

Segue ora la seconda parte di queste massime giuridiche (*Mass.*, XXXVI-XXXVIII): esse discorrono, non più del diritto considerato nel suo valore generico, ma del diritto specifico, cioè delle particolari disposizioni di legge, variabili secondo i luoghi e le circostanze. La distinzione è esposta nella massima XXXVI, ove si dichiara che, nel senso più ampio, il giusto è uguale per tutti coloro che siano in condizione di apprezzarne il valore, perchè è il simbolo dell'utilità reciproca di non nuocerci a vicenda: ma poichè le norme che si debbono stabilire, affinchè si ottenga tale utilità reciproca pattuita, variano da luogo a luogo e secondo le circostanze mutevoli, ne consegue che da luogo a luogo varii il diritto specifico a cui provvedono le leggi.

Ciò premesso ne deriva (*Mass.*, XXXVII) che non solo le norme legislative sono valide, anche se diverse nei vari luoghi [2], ove corrispondano al carattere fondamentale del giusto, cioè l'utile, ma altresì che queste norme sono valide solo

---

[1] Cfr. *Mass.*, XVII.

[2] Epicuro (come vide giustamente il Philippson) si contrappone a quei filosofi, come ad esempio i Cinici, i quali osservavano che ogni cosa valida per natura, si comporta egualmente ovunque (p. es. il fuoco abbrucia presso tutti i popoli) servendosene a combattere l'autorità delle leggi. Epicuro evita l'obiezione, distinguendo il diritto secondo natura, cioè il diritto generico, dal diritto specifico.

e fin tanto che corrispondano a tale carattere. Quando la loro utilità cessi, cessa pure la loro validità. La sentenza seguente (XXXVIII), pare anche a me, come all'Usener, un duplicato di quella che la precede. Ed in ciò non v'è nulla di strano: due possono essere le spiegazioni del duplicato. Infatti o Epicuro stesso curò due edizioni di questa raccolta e nella seconda sostituì l'una massima con l'altra, onde poi un lettore solerte notò a margine la sentenza mancante nel suo esemplare; oppure tale aggiunta marginale derivò da un'altra opera di Epicuro, ove ricorreva una sentenza parallela a questa inclusa nel nostro manuale. Però delle due sentenze credo la prima sia da considerarsi preferita dall'autore o unicamente da lui posta tra le *Massime capitali*; perchè vi si indica che non infirma il valore giuridico di una prescrizione di legge, riconosciuta utile in pratica, il non essere essa comune a tutti i popoli: osservazione, come vedemmo, assai significativa ed importante per lo scopo polemico a cui mira.

Le due massime XXXIX-XL, coronano degnamente l'opera, determinando quale sia la vita e la condotta del saggio in rapporto con gli altri esseri. La prima [1] indica quali esseri debba ritenere a sè affini o addirittura ostili: la seconda ritrae la felicità della piccola accolta di saggi cui l'amicizia avvince in vincoli indissolubili. Ed è bello e giusto che questo libro aureo degli epicurei, che schiude loro la via alla felicità, si coroni con una massima in lode dell'amicizia, cui Epicuro vanta bene immortale e superiore alla saggezza stessa [2]: ed è bello pure che nelle ultime parole di questo libretto sorga un discreto accenno all'*euthanasia* del sapiente, degno di ricordo, quando dalla vita si diparte, ma non di commiserazione, perchè con la morte la sua beatitudine è conchiusa, non violata.

Ha termine così il nostro minuto esame che ci ha fatto ripercorrere, non senza frutto, credo, gran parte dell'etica di

---

[1] Come si debba interpretare questa massima v. nella mia n. *ad loc.*

[2] V. *Sent. vat.*, 78.

Epicuro. Conforme allo scopo pratico di essa, abbiamo visto essere il disegno, ben condotto e compiuto, di questo manuale: cade dunque ogni argomento contro la sua autenticità. Quanto a doppioni, ne trovammo uno solo, e precisamente contiguo alla sentenza di cui è la ripetizione, e tale vicinanza spiega il modo onde vi fu introdotto. Possiamo dunque esser certi di avere nelle *Massime capitali* un libro a lungo meditato dal maestro, e composto ad arte per discepoli che avessero la preparazione necessaria a seguirne le linee, godendo di ripercorrere mentalmente la dottrina [1]. E potrà giovare l'esserci fatti noi pure, per breve ora, suoi fidi, e aver meditato con lui queste sentenze lapidarie, che in sè racchiudono la singolare passione d'uno tra i maestri di vita la cui voce ebbe nelle età più larga eco [2].

III

Uno studio particolare meritano le due massime XIX e XX, perchè trattano d'una ingegnosa dottrina epicurea non bene interpretata sin ora, e perchè il testo della seconda non

---

[1] Questo appunto raccomanda Epicuro nel fine dell'*Epistola ad Erodoto*.

[2] Determinata l'autenticità di questa raccolta, può essere utile accertarci che l'esemplare che Diogene Laerzio ebbe presente e ci tramandò era buono, anche se molteplici errori derivarono poi per causa degli amanuensi che copiarono l'opera di Diogene. Di ciò si potrebbe già aver fiducia dato l'interesse singolarissimo che Diogene ha per Epicuro. Ma migliori prove ci arrecarono le ultime scoperte. Infatti alcune di queste sentenze si trovarono nel Gnomologio Vaticano (v. sotto, ciò che diremo delle sentenze vaticane da me tradotte) e nell'iscrizione di Enoanda, entrambe scoperte posteriori agli *Epicurea* dell'Usener. Orbene, dallo studio comparativo delle lezioni si vede che, se in qualche punto le due nuove fonti ci servono a colmare lacune di qualche parola, caduta nel testo di Diogene Laerzio per omissione degli amanuensi, in generale però la fonte a cui attinse Diogene Laerzio è certamente migliore. E prova anche più persuasiva abbiamo da un papiro ercolanese (pap. 1012, col. 41), il cui testo venne recentemente riveduto dal Crönert (*Kol. u. Mened.*, p. 116), da cui si ricava che la lezione ὑπεξαίρεσις, che Diogene Laerzio reca nella massima III, si trovava solo nei buoni manoscritti posseduti dagli epicurei, mentre i cattivi (τὰ κακῶς ἔχοντα ἀντίγραφα) recavano la lezione ἐξαίρεσις.

fu ancora corretto in modo soddisfacente; nè potrebbe questo problema esser trattato nel breve spazio concesso dal commento.

Anzitutto che il secondo di questi due aforismi non sia una ripetizione del primo, come pensa l'Usener, apparirà facilmente a chi li esamini con attenzione; nè è difficile scorgere che la prima massima propone il quesito che nella seconda si dimostra. Fra le due sentenze intercede così il medesimo rapporto che abbiamo veduto essere, per esempio, fra la decima prima e la decima seconda; sono perciò ambedue da ritenersi e l'una non potrebbe stare senza l'altra. Vediamo ora la dottrina di cui trattano. La sentenza decimanona afferma: « Il tempo finito e l'infinito hanno ugual copia di gioia, se di essa si definisca giustamente il limite con la ragione ». È questa una dottrina particolarmente cara ad Epicuro, perchè solamente se di ciò persuaso il saggio potrà contendere di felicità con gli dèi, come egli orgogliosamente afferma [1]. Con più umani sensi, Saffo pensava che la morte debba essere il peggior male, altrimenti non si comprenderebbe che gli dèi onnipossenti ne abbiano lasciato l'eredità agli uomini e per sè abbiano ambita l'eterna beatitudine. Epicuro è persuaso invece che il timore della morte ed il desiderio dell'immortalità siano i due più terribili errori, a cui la filosofia porge rimedio, « non già aggiungendo interminato tempo al vivere, ma sgombrando l'immedicato rimpianto dell'immortalità » [2]. Veramente, egli osserva, « come dei cibi non ricerchiamo i più abbondevoli ma i più piacevoli, così non il tempo più durevole ma il più gradevole ci è caro » [3]. Il perfetto goditore bada alla squisitezza e non alla durata della gioia: ed è questa una verità che Aristippo, l'esteta dell'edonismo, avrebbe sottoscritta volentieri. Ma Epicuro vuole accertamenti anche più precisi e persuasioni più solide, e perciò, ritornando su questo argomento che gli è caro, afferma ri-

[1] V. *Sent. vat.*, 33; *Ep. a Menec.*, § 135 e n. ivi.
[2] V. *Ep. a Menec.*, § 124.
[3] Ibid., § 126.

soluto, che non solo nella qualità del piacere ma neppur nella quantità, il tempo finito, che è prescritto alla vita umana, deve nulla invidiare all'eternità concessa agli dèi; ed in questo ambizioso vanto s'accordano con Epicuro anche gli stoici [1]. Come Epicuro intenda provare quanto afferma, è accennato di passaggio nella sentenza decimanona, ed esposto distesamente nella massima che segue. Per disgrazia però la prima parte della massima ventesima è corrotta nei codici [2], e sin ora gli sforzi fatti dai critici per sanarla furono vani. Ingegnosa a prima vista è la correzione dell'Usener che legge ἀρέσκοι ἄν invece della lezione manoscritta παρεσκεύασεν; ma, chi esamini attentamente il passo, vede che non è correzione accettabile. Anzitutto, nè è facile a spiegarsi come sia accaduta tale corruzione nei manoscritti, nè è consigliabile correggere la parola παρεσκεύασεν che ricorre poche linee dopo ed in fine della massima XVIII, ed ha perciò ogni aspetto d'essere genuina anche là dove l'Usener vorrebbe mutarla. In secondo luogo questa correzione fa dire ad Epicuro cosa inconciliabile con la sua dottrina. Queste prime parole infatti, secondo l'emendamento dell'Usener, significherebbero: « E per verità la carne percepì illimitati i limiti del piacere ed un tempo infinito le potrebbe esser cosa gradita ». Ma si badi che Epicuro oppone qui, come sempre, la carne, cioè il senso corporeo, alle facoltà intellettive dell'uomo, di cui parla in seguito; cioè considera la sensazione, presa in sè pura e schietta, detraendone quell'opinamento che spesso le si accompagna, ma che non le appartiene e che, come dice altrove, ne può e deve essere distinto [3]. Il corpo non ragiona nè pensa, sente solamente il dolore ed il piacere nella loro qualità più ingenua: come potrebbe dunque desiderare che esso durasse infinito, anzichè essere limitato, se

---

[1] V. Plut., *De stoic. repugn.*, 26, p. 1046 C ἐν πολλοῖς εἰρηκὼς (sc. Chrysippus) ὅτι παρὰ τὸν πλείονα χρόνον οὐδὲν μᾶλλον εὐδαιμονοῦσιν, ἀλλ' ὁμοίως καὶ ἐπίσης τοῖς τὸν ἀμερῆ χρόνον εὐδαιμονίας μετασχοῦσιν.

[2] La lezione, corrotta, dei codici è questa: ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρεσκεύασεν.

[3] V. *Ep. ad Erod.*, § 50 sg., e mia n. ivi.: cfr. *Mass. cap.*, XXIV.

Epicuro stesso dice, che la sensazione nè ricorda, nè ragiona, nè opina alcunchè? [1]. Desiderare che il godimento duri infinito è emettere un giudizio sull'eccellenza del piacere illimitato rispetto al limitato. Il corpo, questo non fa nè può fare: questo affermerà se mai la ragione, se le sembri giusto, e della ragione Epicuro parla dopo ed indica come essa risolva altrimenti il quesito. Non dobbiamo dunque far dire ad Epicuro cosa contraria alla sua dottrina, tanto più se per giungere a questo avremo dovuto modificare la lezione manoscritta.

E del resto, che Epicuro qui si ricordi bene della sua teoria, secondo cui il senso non emette giudizi, e che anzi su di essa si fondi, risulta dalla stessa sua affermazione (nelle prime parole del testo) che la carne percepisce come illimitati i limiti del piacere. La qual cosa non potrebbe accadere se il corpo avvertisse che il godimento ha un fine, e che sarebbe desiderabile non avesse termine mai; solo accade invece se il senso, nella sua schietta e divina ingenuità, viva nel puro istante che fugge, ed in quell'istante non abbia perturbazione o presentimento dell'attimo successivo; onde in ogni attimo senta la pienezza dell'infinito. Perchè finito ed infinito si eguagliano a chi non ha nozione del limite che distingue l'uno dall'altro. Quando il Leopardi, sopra l'ermo colle, vuol risentire il brivido, o diremo meglio l'*horror* lucreziano dell'infinità degli spazi, ove il suo animo ama perdersi, deve seder presso l'amica siepe ed a quell'esiguo confine paragonare l'immensità sconfinata. Per il fanciullo, invece, che vive nella purità del senso, è interminato ed immenso tutto quello in cui posi l'anima sua, non prevedendo termini alla pienezza del suo sentire. Per questo, a ripensarvi, gli anni della fanciullezza e della prima gioventù paiono così lunghi e ricchi di cose, mentre quelli che seguitano poi s'incalzano rapidi al loro termine.

---

[1] V. *Vita di Epicuro*, § 36: cfr. TERTULL., *De anima*, 17 (Usen., p. 183, 5 sgg.) Epicurei constantius parem omnibus atque perpetuam defendunt veritatem, sed alia via. Non enim sensum mentiri, sed opinionem: sensum enim pati *non opinari. Animam enim opinari*. AUGUST., *De civitate dei*, VIII, 7: *ad Dioscor.*, ep. CXVIII, 29: Epicurei numquam sensus corporis [cfr. ἡ σάρξ] falli (dicunt).

Secondo Epicuro dunque il corpo, ingenuo goditore, non prevede confine alla sua gioia: la gode nel suo pieno e l'assapora: non è infausto profeta; ma in ogni attimo coglie la beatitudine dell'infinito.

Dopo questo che s'è detto, non è difficile correggere il testo, leggendo: καὶ ἄπειρ⟨ον οὐκ ἄπειρ⟩ος αὐτὴν χρόνος παρεσκεύασεν. L'errore avvenne per il caso consueto di aplografia: l'occhio del copista, mentre scriveva la prima parola, corse alla seconda, in cui ricorrevano le medesime lettere, ed omise quelle che erano in mezzo. Corretto così il testo, Epicuro, nelle ultime parole, viene a dire appunto ciò che consegue di diritto alla prima parte di questa frase: «E per vero la carne percepisce [1] sempre come illimitati i confini del piacere, e così un tempo pur non illimitato produce illimitato piacere». Conclude dunque secondo vuole la sua dottrina, e con ingegnosa psicologia.

Posti sulla buona via, ciò che segue non ci può recar più difficoltà. Epicuro infatti continua: «La ragione poi rendendosi conto quale sia il sommo bene corporeo [2] e quale ne sia il limite [3], dissipa i terrori rispetto all'eternità e dà ordine e sicurezza a tutta la vita: non ha quindi più alcun desiderio del tempo infinito. Nè fugge tuttavia il piacere, e quando le circostanze ci costringano ad escir di vita, dipartendosi, non sente rimpianto di qualcosa che le manchi alla vita perfetta [4]».

La carne non ha emesso alcun giudizio, a giudicare interviene l'intelligenza; e sentenzierà secondo l'analisi del piacere che Epicuro ha premesso altrove. Sa dunque essa

---

[1] I due aoristi, come poi il seguente in τὸν παντελῆ βίον χαρεσκεύασεν, sono aoristi gnomici: cfr. *Mass. cap.*, XL.

[2] τὸ τῆς σαρκὸς τέλος: cioè l'aponia: v. *Ep. a Menec.*, 131: τὸ μὴ ἀλγεῖν κατὰ τὸ σῶμα: cfr. *Mass. cap.*, XXV: τὸ τέλος τῆς φύσεως.

[3] Per questo limite, πέρας, v. *Mass. cap.*, III (ὅρος) e cfr. *Epistola a Menec.*, § 133, ove si riassume la dottrina della massima III, τὸ τῶν ἀγαθῶν πέρας. Lucr., V, 1430 sgg.. ergo hominum genus incassum frustraque laborat Semper et in curis consumit inanibus aevum, Nimirum *quia non cognovit quae sit habendi Finis et omnino quoad crescat vera voluptas.*

[4] τοῦ ἀρίστου βίου: v. p. 31, n. 4.

che il sommo bene corporeo è l'assenza di dolore, e che il piacere non cresce oltre questo termine, ma solo si svaria in raffinamenti che non sono necessari alla felicità [1]. Del resto in questa massima non si considera la qualità, ma la quantità del piacere. Perciò, per l'intelligenza, il piacere, sino a quando perdura, è perfetto e non può crescere più oltre. Nè può perturbarlo il pensiero della morte, perchè il saggio è persuaso che essa è nulla per noi [2], essendo ogni male o bene nel senso e la morte privazione di senso. Nè di là della morte vede eterne pene, quei timori, cioè, dell'eternità di cui Epicuro ha guarito gli animi umani [3]. Le basta dunque che fino a quando la vita duri, perfetto permanga il piacere, ed a questo provvede la dottrina che lo riconosce pieno e assoluto nell'*atarassia* assicurata al saggio. Il tempo infinito invece nessuna squisitezza potrebbe aggiungere alla nostra gioia, che quando viviamo non ha mancamento, e quando non saremo più non sapremo di non possedere. Ed a coloro, i quali come Egesia, «il persuaditore di morte» pensano, che, essendo il peggior male soffrire ed il vero bene non soffrire, la morte sia migliore della vita; Epicuro oppone che l'*aponia* non è solo un bene negativo, ma concreto in sè e solido (v. fr. 11); il piacere dunque, pur nel suo limite della non sofferenza, è da ricercarsi e gustarsi, e la vita per chi la prova è un bene: s'anche la morte non sia un male perchè la morte è stato d'incoscienza. Godrà dunque l'epicureo la vita e, quando giunga il tempo di escirne, non sentirà rimpianto di qualcosa che gli manchi alla vita perfetta [4]. Alla voce di Epicuro s'unisce così

---

[1] V. *Mass. cap.*, XVIII: Plut., *Contr. Epic. beat.*, 3, p. 1088 C: «Comune limite pose Epicuro ai piaceri, la detrazione di tutto il dolore, in quanto solo sino a tal punto la natura accresce la gioia, ma non concede che proceda più lungi in grandezza; e quando essa natura sia pervenuta alla cessazione del dolore, solo accoglie certe variazioni non necessarie»: cfr. lo scolio, alla *Mass. cap.*, XXIX.

[2] V. *Mass. cap.*, II, e n. ivi.

[3] V. *Ep. ad. Erod.*, § 81 e n. ivi.

[4] Un raffronto epicureo, non ancora scorto, con questa sentenza e la seguente (XXI), è nell'operetta intitolata Φιλίστα dell'epicureo Carneisco, conservataci frammentaria nei papiri ercolanesi e pubblicata dal Crönert recentemente in *Kolotes u. Mened.*, p. 69 sgg.: v. ivi col. XII, p. 70: καὶ δεῖ μεμνημένον, καὶ θ' ὅ

quella di Metrodoro: « Ti prevenni, o Fortuna, e ad ogni tua insidia mi premunii; e non a te, non ad altro frangente m'arrenderò; ma quando sia necessità dipartirci, assai sputacchiando la vita e quelli che ad essa stoltamente s'appiccicano, con bel peana ci dipartiremo, proclamando che ben per noi s'è vissuto » [1].

IV

Se molte sono le difficoltà di lezione e di interpretazione delle *Massime capitali*, che abbiam cercato di risolvere, più numerose anche sono nella *Lettera ad Erodoto*, che è per noi la fonte più preziosa per la fisica di Epicuro. E non provengono solo dalla condizione materiale del testo, corrotto nei codici, ma dalla forma stessa e dal carattere di questo scritto. Letterariamente la differenza di questa dalla *Lettera a Meneceo* si scorge a prima vista. Epicuro qui non ha ambizioni stilistiche, anzi per lo più è trascurato e frettoloso. La ragione appare dal proemio alla lettera. Egli parla agli iniziati: per

---

ἕξη χρόνον, τοῦ φυσικοῦ τέλους καὶ οὐθὲν ἐλλιπόντα τοῦ ἀρίστου βίου [v. *Mass.*, XX] παρὰ τὸ μὴ τυχεῖν τῶν παρὰ τοῖς πολλο[ῖς]περιβλέπτων, κὶ δὲ τοῦ παρόντος οὐθὲν ἔχοντα δυσχερὲς οὐδ' εἰς τὸν λοιπὸν αἰῶνα σχήσοντα. Questo confronto è particolarmente utile, perchè le parole τὸ μὴ τυχεῖν τῶν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιβλέπτων, alludono a quelle competizioni per ottenere onori e potenza, di cui si parla nella massima XXI: onde si vede che la sentenza XXI era da Carneisco letta ed interpretata in connessione con la XX, appunto come mostrai sopra. Interessante è poi, per lo studio della dottrina espressa nelle massime XIX-XX, il confronto con il frammento LXIII sg. di Diogene di Enoanda. Ivi (fr. LXIII, col. 3 sg. W.) si dice: « Non piccole nè frali sono queste cose che rendono la nostra vita pari a quella degli dèi, e che non ci rendono in nulla inferiori, perchè mortali, all'essere beato e incorruttibile [cfr. *Mass. cap.*, I]. Perchè, quando viviamo, pari è la nostra felicità a quella degli dèi... » qui intercede una lacuna in cui certo si diceva che quando moriamo perdiamo coscienza di noi, e perciò non ci accorgiamo d'essere privati d'alcun bene. Infatti il testo prosegue nel fr. seguente: «... e se è privo di senso, come può sentire la propria inferiorità? ».

[1] V. *Sent. vat.*, 47: questo passo indica come le *Massime capitali* XIX-XX siano giustamente riunite in un sol disegno con la massima XVI, che tratta della Fortuna, come ho mostrato sopra, p. 17 sg.

i neofiti ha composto un compendio sul medesimo tema, più ampio e diffuso [1]. Confida adunque che coloro che lo leggono comprenderanno agevolmente, s'anche ommette particolari, se scrive alla brava, in un linguaggio tecnico, incurioso di quella nitidezza d'espressione che piacerebbe anche in un filosofo. E l'incuria è spesso manifesta; anche nei primi periodi, che esprimono un concetto piano e naturale, il pensiero s'avvolge in ambagi inutili. Epicuro non sa più scrivere come si parla, arte meravigliosa dei primi scrittori attici; e neppure ha quella densità nervosa, anche se inelegante ed ardua, ch'è propria degli scritti di scuola d'Aristotele, ove tutta si rivela quella mente sempre inquieta a ricercare, a definire, a proporre problemi, nel travaglio ansioso d'un pensiero che di continuo scopre e ci addita nuove mete. Epicuro invece ha qualche cosa da dire ben definito e conchiuso; ma, ove non si sorvegli, la sua forma modella male il pensiero. Pur tuttavia, anche in questa lettera, sono qua e là brani che nella loro secchezza arida hanno un che di austero. La difficoltà maggiore viene dalla mancanza di certi nessi del pensiero, dall'essere alcune dottrine trattate troppo in breve e quasi di scorcio; perchè egli si propone di discorrerne per discepoli che già conoscano la sua filosofia e possano seguirlo in una ricapitolazione rapida. Accadde perciò che molto spesso i moderni abbian trovate difficoltà che i lettori a cui il maestro si rivolgeva non avrebbero rilevate, ed abbiano corretto il testo là dove era sano e diceva cosa conforme alla dottrina di Epicuro. Occorre dunque anche ora, dopo l'opera insigne dell'Usener e le acute ricerche del

[1] Il *Grande compendio* (v. *Epistola ad Erod.*, § 35 e n. ivi). Appunto perchè quest'epistola è lo scritto più difficile di Epicuro, l'ho posta dopo la *Lettera a Meneceo* e le *Massime capitali*. Veramente. per l'argomento che tratta, dovrebbe precedere. perchè. nell'ordine della dottrina epicurea, prima veniva la dottrina della conoscenza (cioè la *canonica*) di cui non abbiamo alcuno scritto particolare ma solo qualche accenno nelle *Massime capitali* e nell'*Epistola ad Erodoto*, poi la *fisica*, poi l'*etica*. Mi parve però inopportuno porre sin dal principio innanzi ai lettori lo scritto più arduo di Epicuro (composto da lui per lettori già iniziati ed esperti del sistema) mentre la *Lettera a Meneceo* e le *Massime capitali*, potevano prepararli man mano ad affrontare difficoltà maggiori.

Brieger e particolarmente del Giussani[1], convergere su queste pagine ogni luce che si possa derivare dalle altre testimonianze epicuree. Questo abbiamo cercato di fare, e credo apparirà che in molti punti la dottrina ne esce chiarita ed il testo ridotto a migliore e più sicura lezione.

V

Affine per argomento a questa lettera, è quella a Pitocle, che tratta di una provincia della fisica epicurea, di secondaria importanza per il maestro; cioè, delle dottrine metereologiche, in cui egli non ambiva a novità di risultamenti o di ricerche, ma solo ad indicare le opinioni più probabili, combattendo quei filosofi che avevano su tali questioni dottrine dogmatiche. Più rude e incondita anche di quella ad Erodoto[2], potrebbe, a chi la legga, parer poco degna di Epicuro. E per verità l'Usener trovò in un testo ercolanese che della sua autenticità già sollevarono qualche dubbio i succes-

[1] Acute ricerche sono anche negli *Studi critici sul poema di Lucrezio* del Pascal (1903), nè occorre qui ricordare altri lavori che saranno indicati, ove occorra, nelle note. Degne di lode sono pure la versione latina del Tescari (*Studi di filologia class.*, vol. XV) e quella tedesca del Kochalsky (Lipsia, 1914), dalle quali però dissento in parecchi luoghi. Sopra tutto poi il Kochalsky in troppi punti, in questa epistola e altrove, ricorre a rimaneggiamenti arbitrari del testo. Una nota particolare merita l'opinione, sostenuta specialmente dal Giussani (*Studi lucreziani*, 1896, p. 12 sgg., 104 sgg.) che in quest'epistola si riveli gran disordine avvenuto per trasposizioni di brani nei codici. In verità però, quando egli vuole mostrare come vi si possa porre rimedio, non vi riesce (v. la mia Appendice). E di fatti, come ho mostrato nell'Appendice, questo preteso disordine proviene dal carattere stesso della lettera composta per gli iniziati, che scorgevano nessi che a noi sfuggono se non approfondiamo bene l'esame delle particolari dottrine. Ogni ritocco è dunque non solo pericoloso, ma arbitrario. La medesima questione ricorre infatti anche per la *Poetica* e per altre opere di Aristotele, in cui furono proposte trasposizioni che poi in effetto si videro inopportune.

[2] Non so se valga la pena di rilevare una curiosa svista dell'Usener, il quale (*Praef.*, p. xxxvii) dice: «De secunda ad Pythoclem epistula lepidum extat Schneideri Saxonis iudicium, ' multo elegantiorem scripturam atque Epicuri digniorem illam ' quam primam (cioè l'*Epistola ad Erodoto*) esse vel propterea, quod ad adulescentem pulcherrimum pulcra danda fuerit; ' fuisse enim Epicurum acerrime pulcritudinis sensu in sexu utroque praeditum et ad scribendum instigatum '». Le parole virgolate dall'Usener sono veramente dello Schneider (*Epicuri Physica*

sori del maestro [1]. Ad ogni modo, anche se non dovesse ritenersi scritta da lui, è certo compilata sull'opera sua maggiore, i libri « della natura ». E di una compilazione frettolosa, fatta dal maestro stesso o da qualche discepolo, forse per suo incarico, serba le tracce e le oscurità, che abbiamo cercato dileguare per quanto ci fu possibile.

Il *Testamento* di Epicuro, conservatoci pure da Diogene Laerzio, è l'ultimo suo scritto giuntoci compiuto. Piccolo manipolo dunque fra tante opere del maestro, che fu uno dei più fecondi autori dell'antichità. Ed a compensarne la perdita, non possono certo, se non in piccola parte, servire le testimonianze raccolte dagli scrittori antichi, i frammenti ercolanesi [2], ed il mirabile poema di Lucrezio, che in vasta e molteplice anima di poeta ripercote la parola e la dottrina di Epicuro. Giova però riudirne, qua e là, la voce in quelle sentenze che ne serbarono gli scrittori antichi o i florilegi. E tra queste, particolarmente quelle scoperte in un florilegio vaticano, un anno dopo la pubblicazione degli *Epicurea* dell'Usener, onde non furono comprese da lui nell'opera sua e rimasero perciò assai meno note [3]. Ed è peccato, perchè fu-

---

et Metereologica, p. 98), ma esse non si riferiscono già ad un giudizio di preminenza dell'*epistola a Pitocle* su quella *ad Erodoto*, ma alla semplice preferenza che dovrebbesi, secondo lui, dare alla *lezione (scripturam illam)* Κλέων ὁ καλός, (invece del semplice Κλέων dei manoscritti) che trovasi in Eudocia, nelle prime parole dell'*epistola a Pitocle* Lo Schneider ha torto di dar valore alla testimonianza di Eudocia, che non ne ha alcuna, ma è innocente del giudizio estetico (attribuitogli per scusabile svista dall' Usener) che sarebbe veramente *lepidum*.

[1] V. *pap. ercol*, 1005, col. VIII, 4 sg., che riferisco secondo le nuove letture del CRÖNERT, (*Kol. u. Men.*, p. 22, 175): ὑποψίαν τινὰ λαμβάνειν ὡς περί τινων ἐπιστολῶν καὶ τῆς π[ρὸς Πυ]θοκλέα περὶ μετεώρων ἐπιτομῆς καὶ τοῦ Περὶ ἀρ[εσ]τῶν (è dubbio però se si debba leggere e integrare ἀρεστῶν o ἀρετῶν) καὶ τῶν εἰς Μητρόδωρον ἀναφερομένων Ὑποθημῶν κτλ.

[2] Dei frammenti ercolanesi del περὶ φύσεως di Epicuro ci manca ancora una edizione attendibile (vedi in proposito le notizie del COSATTINI, *Per una nuova edizione dei frammenti del π. φύσ. di Epicuro* in *Riv. di filol.*, XXXIII, p 292 sgg.), ed anche l'Usener li ommette nei suoi *Epicurea*. Nè mai forse se ne avrà un testo che conceda di trarne una traduzione, in cui non è possibile indicare in ogni punto ciò che si legge realmente nel papiro e ciò che è integrazione e congettura.

[3] Queste 81 sentenze, da me tradotte e designate con il nome di *Sentenze Vaticane*, furono scoperte dal Wotke nel codice vaticano gr. 1950 del secolo XIV:

rono scelte ad arte fra i più bei fiori dell'opera di Epicuro. Gli altri frammenti conservatici, ci giunsero infatti per lo più per citazione dei suoi nemici; e dai nemici vennero trascelti con cura i tratti meno simpatici e quelle *boutades* che potevano far scandalo. Ci rivelano perciò un aspetto interessante del suo carattere, ma, direm così, piuttosto segnano le ombre che le luci della sua figura spirituale. E neppur i discepoli, con l'ingenua ammirazione che raccoglie con

---

codice miscellaneo che contiene le opere di Senofonte, i *Pensieri* di M. Aurelio (v. l'ediz. di M. Aurelio dello Stich, p. VII), il *Manuale* di Epitteto ed altre opere Il florilegio epicureo è contenuto nei fogli 401 v.-407. La raccolta reca il titolo Ἐπικούρου προσφώνησις « Allocuzione di Epicuro », nè è probabilmente da correggersi προσφώνησις in προσφωνήσεις, come propose il Weil. Il titolo che il raccoglitore diede alla raccolta indica lo scopo morale che si propose. Volle egli farci riudire la voce di Epicuro, trascegliendo dai suoi detti quelli che ne riassumessero l'insegnamento morale come guida della vita umana. Di queste sentenze epicuree alcuna però non è del maestro, ma dei discepoli: a Metrodoro, infatti, sono assegnate da altre fonti la sentenza 10ª, la 30ª e la 47ª. È dubbio se sia di Metrodoro o di Epicuro la 31ª (v. mia nota ivi). Per di più una (la 36ª) non fu probabilmente scritta nè da Epicuro, nè da Metrodoro, che premorì al maestro, ma da un discepolo dopo la morte di Epicuro: l'Usener crede sia forse di Ermarco. Delle altre, circa una ventina ci erano già note, e buona parte di esse appartengono alle *Massime capitali*, le rimanenti sono in tutto o in parte nuove. Recano tutte però il suggello dell'autenticità, sia nella forma che nella dottrina. Rispetto alla fonte di cui si servì il compilatore, l'Usener crede fosse una raccolta di pensieri, desunti dalle lettere di Epicuro, Metrodoro, Polieno ed Ermarco, di cui si sarebbe servito anche Seneca (v. USENER, *Wiener Studien*, 1888, p 189 sg : cfr. CRÖNERT, *Kol. und Men.*, p. 20, n. 111). e l'ipotesi dell'Usener spiegherebbe per qual ragione alle massime di Epicuro siano frammischiate quelle di Metrodoro ed una almeno di altro discepolo. Però il raccoglitore del florilegio vaticano avrebbe aggiunto a questo primo nucleo anche una scelta delle *Massime capitali*. L'ipotesi dell'Usener è ingegnosa e assai probabilmente, in parte, coglie nel vero, perchè qualcuna di queste sentenze ha carattere epistolare, credo però sia troppo assoluta. Il compilatore, come usufruì senza dubbio le *Massime capitali*, potè anche attingere da altri florilegi, se non alle opere epicuree. In nota al fr. 8, ho indicata infatti la possibilità che una di queste sentenze appartenga al *Simposio* di Epicuro. È bene dunque evitare ipotesi troppo assolute, e non affermare senz'altro che tanto il compilatore di questa raccolta quanto Seneca, non avessero altra fonte, oltre alle *Massime capitali*, che il predetto florilegio delle epistole epicuree.

Di queste massime l'edizione principe, ed unica sin ora, è quella del WOTKE nelle *Wiener Studien*, 1888, p. 191 sgg., con apparato critico del Wotke stesso e considerazioni dell'Usener (p. 175 sgg., 190-201) e del Gomperz (p. 202-210). Ma, come è naturale, il primo testo costituito non è sempre soddisfacente: perciò nelle note alla mia traduzione indicai, di volta in volta, quando me ne allontanai per ristabilire la lezione manoscritta o per correggere altrimenti i passi corrotti nel codice. Gli studi posteriori di cui mi servii saranno ricordati, volta per volta, nelle note.

ugual compiacenza i detti più salienti come i meno significativi, sarebbero sempre per noi la miglior fonte a conoscere il meglio della saggezza morale di Epicuro. Chi raccolse invece le sentenze vaticane, non fu, come si può desumere da alcuni indizi, nè un discepolo nè un avversario [1]. Già la stessa collocazione di questo florilegio, fra altre opere stoiche, ci fa presumere che esso dovesse esser composto da qualche stoico ecclettico dell'età imperiale che, come Seneca, non ricusava di trarre pensosi ammonimenti da ogni scuola e perciò neppure dall'epicurea. Scriveva infatti Seneca [2]: «I rimedi dell'anima furon già ritrovati dagli antichi; a noi non resta se non cercare le occasioni e la maniera di servircene»; ed Epicuro era stato veramente fra i primi che avesse impresso al suo insegnamento quel carattere di direzione intima delle coscienze, che prevalse poi nell'età imperiale. Non è strano dunque che non solo Seneca ma anche M. Aurelio, nelle sue meditazioni, da Epicuro togliesse massime di saggezza e si ponesse innanzi la figura di lui morente e le ultime sue parole, come sigillo d'una vita austera e confortata da suprema serenità contro il dolore [3]. L'imperatore filosofo, che contempla dall'estremo culmine del mondo classico la sapienza antica, senz'altra passione che quella dell'«eroica verità», sente spesso che gli atomi o gli dèi sono ipotesi per cui troppo s'è combattuto con asprezza dogmatica, mentre all'anima inquieta ed avida di sicurezza morale altri più intimi bisogni di bontà, di forza, di bellezza prevalgono, a cui si può recare conforto da ogni scuola e setta. Con simili preoccupazioni pare scelto il florilegio vaticano. È un'allocuzione epicurea, ma in cui sono evitati i tratti della dottrina più rudi e meno simpatici a chi non ne fosse discepolo: rimane invece la parola grave e pacata di quel saggio, le cui opere, come scri-

---

[1] V. su ciò alcune giuste osservazioni dell'Usener nello scritto citato delle *Wiener Studien*.

[2] Seneca, *Ep.*, 64, 8: cfr. il mio studio, citato sopra, in *Atene e Roma*, anno XI, p. 325 sg. Cfr. Pascal, *La religione di Seneca ed il pensiero epicureo*, in *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett.*, 1906, p. 472 sgg.

[3] V. M. Aurel., VII, 64; IX, 41.

veva poi un asceta cristiano, S. Gerolamo, son piene d'erbe e di frutta selvagge e di gioia astinente.

Sono dunque queste massime un nuovo documento della ammirazione, che la dottrina epicurea, anche attraverso lotte acerbe, non mai interamente composte, destò nel mondo classico. E non senza ragione, perchè nella dottrina di Epicuro, più che in alcun'altra, è ardente il culto supremamente caro all'uomo antico, la religione della felicità. Tutta la sua dottrina ne è pervasa come da un'ansia di certezza e di vittoria; vittoria sul destino umano, certezza che l'uomo abbia alfine raggiunto i limiti estremi del vero, ove confidare sicuro. La dottrina stessa di Democrito, da cui Epicuro tanto desume, ne pare quasi trasfigurata. Non v'è più in lui il dubbio eleatico, che il mondo dell'esperienza possa essere un'illusione dei nostri sensi, quel dubbio che accosta Democrito a Platone nella metafisica del pensiero ellenico: non più l'ansiosa e continua ricerca di nuovi misteri della natura, per cui Democrito continua la tradizione ionica. La fisica di Democrito è protesa tutta all'indagine infaticata, la fisica di Epicuro invece sta sui culmini ambiziosi della certezza. Anche Epicuro appartiene al mondo ionico per le tradizioni della sua giovinezza; ma cittadino d'Atene, figlio dell'età alessandrina, congiunge strettamente il problema della natura ai bisogni della vita morale. Sull'universo di Democrito impera ancora la *Moira* omerica, sul mondo morale di Epicuro ambisce a dominio sovrano la volontà. I mezzi teoretici onde si serve a rinnovare le linee del sistema del suo predecessore saranno fallaci; ma il bisogno spirituale a cui corrispondono, è ben reale negli spiriti del suo tempo. La Natura non è più, per Epicuro, solamente la Φύσις ionica, cieca legge di nascita e morte perenne, ma trova rispondenze simpatiche per l'anima umana a cui porge prodiga i suoi beni, purchè essa sappia apprezzarli: «Sia grazia alla divina Natura, dirà egli, che il necessario fece agevole, il disagevole non necessario [1]» e Lucrezio (II.

[1] V. fr. 71.

625 sgg.) la rappresenterà sotto il simbolo della *Magna Mater*, la Gran Madre Idea, che quando incede nelle città popolose,

> tutti múnifica tacita in doni di muta salute;
> ed i mortali di bronzo e d'argento il cammin delle vie
> coprono in largo tributo, e neve di rose effondendo,
> tutta adombran di fiori la Madre e la turba seguace.

Dalla Natura stessa nasce quel bisogno di solidarietà umana, e quella fiducia di affetti, per cui, dirà Epicuro: « L'affetto, (φιλία) tutta intorno trascorre la terra, ad ognuno lanciando l'appello perchè si desti all'encomio della felicità [1] »: ed ancora Lucrezio, in più vasto mito cosmico, svolge l'accenno del maestro:

> O degli Eneadi madre, piacer dei mortali e dei Numi,
> Venere alma, che sotto i mobili astri del cielo,
> florido il mare di vele, le terre opime di messi
> fecondatrice pervadi, però che ogni vita mortale,
> concepita per te, contempla il lume del sole,
> te, divina, te fuggono i venti e le nubi dei cieli,
> sboccia fiori soavi la dedala terra al tuo passo
> e radïosi al tuo avvento sorridono i flutti del mare,
> splende il cielo placato in largo lume diffuso!

Non mancano è vero, non solo in Lucrezio ma neanche in Epicuro, gli aspetti più tragici del mondo naturale, che in questi versi si irradia di luce quasi divina: la dottrina epicurea non conosce l'ottimismo razionale degli stoici che tutto assolve il mistero dell'universo in un prefisso disegno di provvida saggezza. Epicuro accuserà la ἀτεχνία τῆς φύσεως e Lucrezio svelerà la *culpa naturae*, che ci impedisce di credere il mondo retto dal consiglio divino. Ed è questo un contrasto radicato nelle profonde necessità logiche di ogni sistema edonistico, in cui ad una tesi ottimistica si solleva sempre l'antitesi pessimistica: chi cerca la voluttà non può non sentire l'amaro che s'infonde alla coppa del piacere. Ma, pur fra-

---

[1] V. *Sent. vat.*, 52 e mia n. ivi.

queste ombre, l'appello alla vita ed alla gioia fecondatrice della Natura, s'eleva come il τηλαυγὲς πρόσωπον, la rifulgente fronte del tempio della saggezza epicurea. Ed è la liberazione che l'uomo trova nella scienza della vita, sui vertici della prudenza umana. Ogni età stanca ed oppressa, dalla Rinascenza alla Rivoluzione francese, troverà nella parola di Epicuro e di Lucrezio, ingenuamente interpretata e rivissuta, una promessa di libertà e di riconsacrata gioia del vivere. E spesso dal tronco rinsecchito dell'epicureismo rigermineranno verdi rami, in una vita novella. Ma nessun maestro d'epicureismo rinnovato ritroverà più tanto consenso e tanta fede di discepoli, perchè in nessun tempo più la dottrina sarà tanto conforme al clima spirituale.

Il mondo alessandrino è la vera patria dell'epicureismo. Mai come allora gli uomini furono così avidi di quel delicato equilibrio spirituale che è l'εὐδαιμονία greca: mai come allora l'uomo pose tutta la sua orgogliosa superiorità nel proclamarsi felice: mai come allora la vita umana cercò avidamente il suo tipo di perfezione, che obbedisse a canoni di armonia così perfetta come quelli che regolano la statuaria di Prassitele e di Lisippo. Ogni filosofo deve offrire il suo modello della suprema perfezione umana, deve attestarlo nella sua vita, e conchiuderlo in una morte armoniosamente serena. Dinanzi all'ultimo dolore, alla dipartita suprema, deve saper proclamare come Arria, porgente allo sposo l'arma con cui s'è colpita: *Paete, non dolet.* Questa audace sfida al destino, questa eroica menzogna alla legge della natura, sarà la sua gloria. E mentre l'età greca classica consacrava il tipo ideale del filosofo che muore per la giustizia, in Socrate conversante con i discepoli nella sua cella, lungi ai pianti delle femine, in aspettativa del meraviglioso mistero dell'anima rinascente; l'età alessandrina lo ritroverà in Epicuro che, nelle ultime sue parole, afferma vittoriosa dinanzi alla morte la fede nella felicità:

« Volgeva per me il giorno supremo e pur felice della mia vita, quando queste cose ti scrivevo. Così acuti erano i miei mali... che più oltre non poteva procederne la violenza.

Pure ad essi tutti s'adeguava sempre la gioia dell'animo nel ricordare le nostre dottrine e le verità da noi scoperte ».

Queste due morti, così diverse e pur così greche entrambe, segnano il limite di due età, e rappresenteranno per l'uomo antico il suggello di due tipi umani e di due forme spirituali, con propria fede e devozione: l'*imitatio Socratis* e l'*imitatio Epicuri*.

Milano, Pasqua del 1918.

ETTORE BIGNONE.

LETTERA A MENECEO

EPICURO A MENECEO SALUTE

Nessuno, mentre è giovane, indugi a filosofare, nè vecchio di filosofare si stanchi: poichè ad acquistarsi la salute dell'animo, non è immaturo o troppo maturo nessuno. 122

E chi dice che ancor non è venuta, o già passò l'età di filosofare, è come dicesse che d'esser felice non è ancor giunta l'età o già trascorse. Attendano dunque a filosofia, e il giovane ed il vecchio; questi affinchè nella vecchiezza si mantenga giovine in felicità, per riconoscente memoria dei beni goduti[1], quegli affinchè sia ad un tempo giovane e maturo di senno, perchè intrepido dell'avvenire. Si mediti dunque su quelle cose che ci porgono la felicità; perchè, se la possediamo, nulla ci manca, se essa ci manca, tutto facciamo per possederla[2].

Medita perciò e pratica le massime che sempre ti diedi, 12
ritenendole gli elementi di una vita bella[3]. Anzitutto consi-

[1] Cfr. sul valore della riconoscente memoria del bene goduto nella dottrina epicurea, il passo affatto affine a questo in PHILOD., π. Ἐπικούρου, fr. IV, 13 sg. ricostruito da me in *Riv. di Filol.*, 1915, p. 581 sgg., vedi anche infra *Sent. vat.*, 17 e *Mass. cap.*, IX. I due luoghi citati per primi dimostrano l'esattezza della lezione manoscritta χάριν, che altri volle mutare in χαράν.

[2] V. la definizione epicurea in pap. ercol. 1012, col. 57 edito dal CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 117.

[3] In ciò che segue, sino a § 127, si enunziano ed espongono i principii fondamentali dell'etica epicurea che formano la prima parte del *quadrifarmaco* (vedi Introd., p. 12) cioè: 1) che non si debbono temere gli dèi; 2) che la morte non è nulla per noi.

dera la divinità come un essere vivente incorruttibile e beato, — secondo attesta la comune nozione[1] del divino, — e non attribuirle nulla contrario all'immortalità, o discorde dalla beatitudine[2]. Ritieni vero invece intorno alla divinità, tutto ciò che possa conservarle la beatitudine congiunta a vita immortale. Perchè gli dèi certo esistono: evidente[3] infatti n'è la conoscenza: ma non sono quali il volgo li crede; perchè non li mantiene conformi alla nozione che ne ha[4]. Non è perciò irreligioso chi gli dèi del volgo rinnega, ma chi le
124 opinioni del volgo applica agli dèi[5]. Perchè non sono prenozioni ma presunzioni fallaci, le opinioni del volgo sugli dèi[6]. Pertanto dagli dèi ritraggono i maggiori danni gli stolti e malvagi, ed i maggiori beni i buoni e saggi[7]; perchè

---

[1] ἡ κοινὴ νόησις: questa comune nozione è la *prenozione* (πρόληψις) epicurea, che più sotto (*Vita di Epic.*, § 33) è appunto definita καθολικὴ νόησις. Tale *prenozione* della divinità proviene dal ricordo dei *simulacri* degli dèi (per la dottrina dei *simulacri*, εἴδωλα, v. *Ep. ad Er.*, § 49 sg., 46 sg.) che giungono a noi nei sogni e nella veglia; v. Cic., *De nat. deor.*, I, 16, 40; 18, 46 sgg.; 27, 76; cfr. la col. I del pap. erc. 168, pubblicata da me in *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, 1912 (adun. del 21 aprile) p. 6 sgg. dell'estratto, e il mio commento ivi; cfr. Lucr., V, 1167 sgg.

[2] V. *Massime capitali*, I; *Ep. ad Erod.*, § 77.

[3] ἐναργής: Epicuro chiama *evidenti* quelle cognizioni che abbiamo per mezzo dell'attestazione dei sensi: e tale è appunto quella degli dèi, che deriva dalla *prenozione*, la quale non è altro se non la sintesi di sensazioni ricevute e ricordate, v. s. n. 1.

[4] Cioè attribuisce loro qualità, p. es. la benevolenza o l'ira, che discordano dalla nozione che ha degli dèi, quali esseri viventi beati ed immortali. Sulla questione degli dèi in Epicuro, v. anche il papiro di Ossirinco studiato dal Fraccaroli in *Atti della R. Acc. delle scienze di Torino*, vol. XXIV, adun. del 18 febbr. 1900. Buone osservazioni ha pure il Guyau, *La morale d'Ep.*, p. 172 sgg.

[5] Cfr. Lucr., I, 80 sgg.; V, 1198 sgg.

[6] V. la distinzione fra la πρόληψις *(prenozione)* e l'ὑπόληψις in *Vita di Ep.*, § 34.

[7] Errano gl'interpreti anche più recenti, che rendono questo passo come se Epicuro volesse in questo punto contradire all'opinione comune che dagli dèi possano derivare mali o beni per gli uomini. Epicuro invece dice tutt'altro. Naturalmente egli non ammette che gli dèi operino direttamente in bene o in male degli uomini (v. *Mass. cap.*, I); tuttavia dagli dèi derivano massimi beni e massimi mali per gli uomini, a seconda del concetto che questi ne hanno. Infatti coloro che hanno un falso concetto degli dèi ne temono la vendetta o ne ricercano ansiosamente il favore, rendendo la propria vita infelice e travagliata (v. *Ep. ad Er.*, § 77), mentre i saggi e virtuosi invece, che ne hanno un giusto concetto, dalla contemplazione della beatitudine degli dèi ricevono il massimo piacere e sono

questi adusati alle proprie virtù, comprendono e si fanno cari i loro simili, e ciò che vi discorda stimano alieno [1].

Abituati a pensare che nulla è per noi la morte: in quanto ogni bene e male è nel senso, laddove la morte è privazione del senso [2]. Perciò la retta conoscenza che la morte è nulla per noi, rende gioibile la mortalità della vita: non che vi aggiunga interminato tempo, ma sgombra l'⟨immedicato⟩
rimpianto dell'immortalità [3]. Nulla infatti nella vita è temibile, 125
per chi sinceramente è persuaso che nulla di temibile ha il

---

spinti ad attuare nella vita loro l'ideale di questa divina serenità a cui anche il saggio può giungere (v. sotto § 135): v. i miei studi citati sopra in n. 1 e 4 (*Riv. di Filol.*, l. c., p. 540 sg.; *Atti Acc. di Torino*, 8 n.), cfr. Cic., *De nat. deor.*, I, 19, 62 Euseb., *Praep. ev.*, 5, p. 800 *a*, ove è detto che l'affluire dei simulacri divini è causa a noi di grandissimi beni; cfr. Philod., π. εὐσ., p. 145 G.; 86, 18 G., cit. dall'Usener, p. xx; *Pap. di Oss.*, v. II, n. CCXV, col. I, ll. 16 sgg.; *Ep. ad Erod.*, § 78. Si noti ancora che l'interpretazione comune non regge; perchè ἔνθεν non deve riferirsi alle ἀποφάσεις τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν. Infatti, secondo l'opinione volgare degli antichi, e secondo i miti del politeismo greco, gli dèi spesso punivano o danneggiavano anche i buoni e saggi. E che dagli dèi potessero incogliere danni anche ai buoni dovettero concedere persino gli Stoici (v. *Frg. Stoic. Vet.*, II, fr. 1176 sgg. Arnim). Questo è appunto l'argomento che sempre muove Epicuro e gli epicurei a combattere l'opinione del volgo e di quei filosofi che ammettono un intervento divino nelle cose umane (v. Lact., *Div. inst.*, III, 17, 8). Piuttosto, come appare dai passi citati sopra, Epicuro e gli epicurei si tengono a dimostrare che la loro dottrina, mentre toglie modo di accusare gli dèi per atti indegni della loro augusta natura, conserva però alla religione una virtù altamente benefica per gli animi saggi e puri. Per il senso di ἀποδέχονται ed ἀλλότριον, in fine del periodo, e per la dottrina relativa, v. *Mass. cap.*, XXXIX.

[1] Si tratta della somiglianza che i saggi hanno con gli dèi, perchè anch'essi sono partecipi della somma beatitudine e serenità (v. sotto § 135 e *Sent. vat.*, 33), onde solo essi possono farsi degli dèi un concetto adeguato ed averne la giusta ammirazione; cfr. Philod., π. εὐσ., p. 124, 1 G., su cui v. le mie osservazioni in *Riv. di Filol.*, l. c., p. 540; *Mass. cap.*, XXXIX.

[2] V. *Mass. cap.*, II, e luoghi cit. ivi.

[3] Per la dottrina v. sotto *Massime cap.*, XIX sg. e luoghi cit. ivi. Quanto al testo, leggo: οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν⟨ἄπορον⟩τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. Infatti i codici, dopo οὐκ, leggono ἄπορον, che ivi è certamente errato, e va letto ἄπειρον, come già fece il Menage; ma chi osservi con quanto amore Epicuro in quest'epistola ricerchi quelle antitesi di concetti e quelle assonanze, care anche a Tucidide (v. p. es., per citarne solo qualcuna, 122 ἄωρος — πάρωρος: 126 οὐ τὸ πλεῖον ἀλλὰ τὸ ἥδιον αἱρεῖται: οὐ τὸ μήκιστον ἀλλὰ τὸ ἥδιστον καρπίζεται: 130 τὸ φυσικὸν εὐπόριστον — τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον ecc.) parrà assai probabile che la lezione dei codici ἄπορον non sia una corruzione di ἄπειρον, ma provenga da una postilla marginale, in cui il revisore aveva corretto l'omissione di ἄπορον dopo ἀλλὰ τόν, introdotta nel testo, fuori posto, dopo οὐκ, in sostituzione di ἄπειρον.

non viver più [1]. È perciò stolto chi dice [2] di temer la morte non perchè venuta gli dorrà, ma perchè preveduta l'addolora: infatti quello che presente non ci turba, stoltamente, atteso, ci angustia. Il più orribile dei mali, la morte, non è dunque nulla per noi; poichè quando noi siamo, la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più. E così essa nulla importa, nè ai vivi nè ai morti, perchè in quelli non c'è, questi non sono più [3]. Invece, la maggior parte ora fuggono la morte come il maggiore dei mali, ora ⟨la desiderano⟩
126 come requie ⟨dei mali⟩ della vita; ⟨ma il saggio nè ricusa la vita⟩, nè accusa la morte; perchè la vita non è per lui un male, nè crede un male non più vivere [4]. Ma come dei cibi non preferisce senz'altro i più abbondevoli, ma i più gradevoli; così non il tempo più durevole, ma il più piacevole, gli è dolce frutto [5].

Chi esorta invece il giovine ad una vita bella, il vecchio ad una bella morte [6], ha poco senno; non solo per il gradevole della vita [7], ma anche perchè una sola è la meditazione e l'arte di ben vivere e di ben morire. Assai peggio ancora chi dice: bello non esser nato,

'ma, se nato, le soglie dell'Ade al più tosto varcare' [8]:

---

[1] Sia perchè il saggio può sempre escir dalla vita quando questa gli sia troppo gravosa per mali insopportabili (v. Cic., *De fin.*, I, 19, 62; *Sent. vat.*, 9); sia perchè le maggiori viltà e le maggiori perturbazioni nascono, direttamente o indirettamente, dal timore della morte. Contro gli altri mali poi è di conforto ciò che è detto nella *Massima cap.*, IV, ed il fatto che il saggio anche nelle maggiori sventure trova la felicità in se medesimo (v. la lettera di Epicuro morente in *Vita di Ep.*, § 22. Cfr. Lucr., III, 31 sgg.; *Mass. cap.*, XXI e n. ivi, XXVIII).

[2] Forse Epicarmo (fr. 11 Diels), che diceva: *Morir non voglio; d'esser morto ridomi* (cfr. Cic., *Tusc.*, I, 8, 15).

[3] V. Lucr., III, 830 sgg. [Plat.], *Axioch.*, p. 365 D sgg.

[4] V. *Mass. cap.*, XX; XL.

[5] Infatti, come si dimostra in *Mass. cap.*, XIX sg., il tempo limitato ha uguale quantità di gioia di un tempo infinito. Quanto alla *qualità* del piacere, essa dipende dall'arte del goditore.

[6] Mimnermo??: cfr. fr. 1-2 Crusius.

[7] διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν: cioè per il piacere che per tutti, vecchi e giovani, può avere la vita. Non già, come intese alcuno, « per l'amore che egli dimostra per la vita »: giacchè Epicuro rimprovera non chi ama la vita, ma chi non sa vederne la bellezza (v. *Mass. cap.*, XX).

[8] Teognide, v. 425 sg.

se infatti questo dice convinto, perchè non si diparte dalla vita? N'ha pieno arbitrio, se vi era deliberato fermamente[1]: se invece scherza, dice sciocchezza in cose che non la comportano. 127

Ancora, si ricordi, che il futuro non è nè nostro, nè interamente non nostro: onde non abbiamo ad attendercelo sicuramente come se debba avvenire, e non disperarne come se sicuramente non possa avvenire[2].

Similmente si sappia[3] che dei desiderii sono alcuni naturali, altri vani: e, dei naturali, necessari gli uni, solo naturali gli altri: dei necessari certi son necessari alla felicità, certi al bene stare del corpo, altri alla vita stessa. Poichè una retta con- 128
siderazione di essi sa riferire ogni scelta ed avversione alla salute del corpo ed alla tranquillità ⟨dell'anima⟩; questo infatti è il fine della vita felice[4]: e veramente per questo ogni cosa operiamo, per non soffrire e non esser perturbati. Appena l'otteniamo, ogni tempesta dell'anima si placa; nè l'essere animato ha da procedere mai ad altro, come a cosa che gli manchi, nè altro cercare, onde sia compiuto il bene dell'animo e del corpo[5]. Ed invero, di piacere abbiam bisogno, quando soffriamo per l'assenza del piacere: ⟨quando non si soffre⟩, il piacere più non si cerca[6]. Perciò dichia-

---

[1] V. Lucr., III, 955 sgg.; Cic., *De fin.*, I, 19, 62.

[2] V. infra *Sent. vat.*, 14; 35; Lucr., III, 914 sgg.; Cic., *Tusc.*, III, 12, 28 sg. In nostro potere è sempre l'arte di ben disporre la vita e di saperne gioire; quanto a ciò che dipende dalla fortuna, esso ha piccolo valore pel saggio (vedi *Mass. cap.*, XVI). Nota che Epicuro qui polemizza con i Cirenaici, i quali dicevano μόνον ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, v. Ael., *Var. Hist.*, XIV, 6; D. L., II, 66; 89.

[3] Determinata la vanità del timore degli dèi e della morte, Epicuro procede a stabilire quali siano le condizioni necessarie alla vita felice, fra cui anzitutto la giusta conoscenza del limite da imporre ai nostri desiderii: per la classificazione di questi v. *Mass. cap.*, XXIX sg.; *Sent. vat.*, 21.

[4] Il fine della morale è l'assenza di dolore corporeo e la serenità dell'anima. Ed i sentimenti di piacere e di dolore sono i due criteri di giudizio su cui si fonda tutta la dottrina morale di Epicuro. Cfr. *Vita di Ep.*, § 34; *Mass. cap.*, XXII, XXV, XXVI, XXX; *Sent. vat.*, 33.

[5] Lucr., II, 16 sgg. Nonne videre nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui Corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur Iucundo sensu cura semota metuque?; *Mass. cap.*, III, XVIII; cfr. pap. erc., 1012, col. 57 (Crönert, *Kol. u. Men.*, p 117).

[6] Cfr. fr. 69: Cic., *De fin.*, I, 33. Vedi anche *Massime cap.*, III, ove si dichiara che il limite in grandezza dei piaceri è la sottrazione del dolore. Il pia-

129 riamo il piacere principio e fine della felicità, perchè questo abbiamo riconosciuto come bene primo e congenito [1]; e da esso iniziamo ogni scelta ed ogni avversione, e ad esso ci rifacciamo, giudicando ogni bene alla norma del piacere e del dolore. E come questo è il primo bene e connaturato, per tal ragione pure non eleggiamo ogni piacere, ma talora a molti rinunziamo, quando ne consegua per noi maggiore incomodo; e molti dolori stimiamo preferibili ai piaceri, quando maggior piacere ne consegua, se lungo tempo avremo sopportato i dolori [2]. Ogni piacere adunque, per sua propria natura, è bene; ma non però ognuno è da eleggersi [3]; similmente ogni dolore, per sua natura è male, non però ogni do-
130 lore è sempre da fuggirsi [4]. A misura ed a norma degli utili e dei danni, convien dunque giudicare piaceri e dolori [5]: infatti a volte il bene è per noi un male, a volte il male è un bene.

Ancora, consideriamo gran bene l'indipendenza dai desideri [6], non perchè sempre ci debba bastare il poco, ma affinchè, se non abbiamo molto, il poco ci basti: siamo infatti persuasi soavissimamente goda l'abbondanza chi minimamente ne ha bisogno [7]; e che tutto quello che natura vuole è agevole, ciò che l'opinione vana malagevole [8].

E per vero i cibi frugali recano uguale copia di piacere [9]

---

cere non può crescere oltre questo limite, raggiunto il quale si hanno solo variazioni qualitative di piacere, che sono affatto secondarie, ed il saggio non ne ha bisogno per esser felice: cfr. *Mass. cap.*, XVIII.

[1] V. per la dimostrazione epicurea, tolta dall'osservazione della naturale tendenza negli esseri viventi, *Vita di Ep.*, § 137; cfr. ivi, § 34.

[2] V. fr. 71: Cic., *De fin.*, I, 10, 32 sgg.; II, 17, 56.

[3] Cioè solo debbono scegliersi quei piaceri che non apportino maggiori dolori: v. *Mass. cap.*, VIII.

[4] V. *Sent. vat.*, 63.

[5] Cfr. la dottrina che Platone fa svolgere da Socrate nel *Protagora*, p. 351 B sgg.

[6] τὴν αὐτάρκειαν: propriamente la virtù di bastare a sè.

[7] Il medesimo contrapposto stilistico fra ἥδιστα ed ἥκιστα, che Epicuro ripete in fr. 91, era già in Xenoph., *Mem.*, I, 6, 5: οὐκ οἶσθ' ὅτι ὁ μὲν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται, ὁ δὲ ἥδιστα πίνων ἥκιστα τοῦ μὴ παρόντος ἐπιθυμεῖ ποτοῦ; cfr. anche Telete, p. 39 H.

[8] V. *Mass. cap.*, XV; Lucr., II, 16 sgg., cit. s. p. 47, n. 5.

[9] Leggo ἡδονὴν con i codici: arbitrariamente ed a torto l'Usener corregge ἀηδίαν *(ripugnanza)*: non solo, infatti, secondo Epicuro, sottratto il dolore non

di un vitto sontuoso, quando interamente sia sottratto il dolore del bisogno; e pane ed acqua danno il piacere supremo[1], 131
quando se ne cibi chi ne ha bisogno. L'essere usi a vitto semplice e non sontuoso, è dunque salubre e rende l'uomo alacre alle necessarie occupazioni della vita; e quando, ad intervalli, addiveniamo a vita sontuosa, ci rende ad essa meglio disposti e ci fa intrepidi della fortuna. Quando noi dunque diciamo che il fine è il piacere, non intendiamo i piaceri dei dissoluti e dei gaudenti[2] — come credono certuni, ignoranti o dissidenti[3] o che mal ci comprendono — ma il non soffrire quanto al corpo e non esser turbati quanto all'anima. Perchè non simposi o feste continue, nè godersi 132
giovanetti e donne, nè pesci od altro che offre mensa sontuosa, rendono dolce la vita[4], ma sobrio giudizio che indaghi le cause d'ogni scelta o avversione e discacci gli errori onde gli animi son colmi d'inquietudine. Di tutte queste cose è principio ed il massimo bene la prudenza[5], e perciò anche più pregevole della filosofia è la prudenza, origine di tutte le altre virtù, perchè c'insegna che non c'è vita piacevole se non saggia e bella e giusta, ⟨nè saggia bella e giusta⟩ se

---

cessa il piacere, che invece perdura e si svaria (vedi *Mass. cap.*, XVIII) — ciò che mostra che la correzione dell'Usener è contraria alla dottrina di Epicuro — ma per di più la lezione manoscritta è confermata da CICERONE, *De fin.*, II, 28, 90 che parafrasa questo luogo: Sapientem locupletat ipsa natura, cuius *divitias* Epicurus parabiles esse *docuit*..., *negat* enim *tenuissimo victu*... *minorem voluptatem percipi quam rebus exquisitissimis ad epulandum*... naturales divitias dixit parabiles esse... *non minor, inquit, voluptas* percipitur ex vilissimis rebus quam ex pretiosissimis. — Si noti che dopo la cessazione del dolore non muta *quantitativamente* il piacere (e perciò Epicuro dice ἴσην (ἡδονήν)), ma solo *qualitativamente*.

[1] Cioè l'ἀπονία (l'assenza del dolore) che è il *summum bonum* (v. s. § 128): cfr. anche DEMOCR., fr. 246 D; *Sent. vat.*, 33; fr. 58.

[2] V. *Mass. cap.*, X.

[3] Cioè in particolar modo i Cirenaici, i quali considerarono lo stato di non sofferenza (ἀπονία) non già come il sommo bene, come crede Epicuro, ma come condizione simile a quella d'un essere morto: v. CLEM. ALEX., *Strom.*, II, 21; p. 179, 36.

[4] Vedi l'eco di queste parole in LUCR., II, 20 sgg.; DIOG. DI ENOANDA, fr. I, col. 3 W.

[5] φρόνησις, cioè prudenza e saggezza naturale e pratica: v. su ciò che segue *Mass. cap.*, V: e l'epicureo COLOTE πρὸς τὸν Πλάτωνος Λύσιν, ed. dal CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 166 a, col. IX, 8 sgg.

non piacevole. E certo le virtù sono connaturate a vita felice, e la felicità n'è inseparabile[1].

133 Infatti chi stimi superiore a colui[2] che ha opinione reverente degli dèi, ed è impavido sempre di morte e fermamente conosce qual è il fine secondo natura, e sa come il limite dei beni[3] ha facile compimento ed agevole abbondanza, il limite dei mali invece ha picciol tempo o doglia[4]; e quel potere che alcuni considerano signore supremo del mondo, proclama[5]

---

[1] Cfr. Spinoza, *Eth.*, V, 42: « Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus ».

[2] Epicuro chiude la sua esortazione con la lode del saggio: su quest'uso epicureo v. l'esempio in Cic., *De fin.*, I, 19, 62 sgg.

[3] τὸ τῶν ἀγαθῶν *πέρας*, cioè quel limite che è determinato nella *Mass. cap.*, III: ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἀγαθῶν: le due espressioni ὅρος e *πέρας* sono affatto sinonime, cfr. *Mass. cap.*, XVIII sgg.

[4] Fin qui si riassume il *quadrifarmaco* epicureo: v. *Mass. cap.*, I-IV; Introduzione, p. 12.

[5] Leggo ἀγγέλλοντος con i codici (Usener διαγελῶντος). In ciò che segue il testo manoscritto è certo lacunoso, ciò che fu visto già dagli antichi editori, le cui congetture però non sono accettabili. E neppure si può dire abbia emendato adeguatamente il testo l'Usener, che però vide giustamente che nella lacuna doveva essere il primo termine della triplice classificazione degli avvenimenti, i quali, secondo Epicuro (v. Aet., I, 29, 5, p. 326, 8 D.), debbono dividersi in tre categorie, quelli che accadono secondo necessità, quelli che dipendono dalla fortuna, e quelli che sono imputabili al libero arbitrio. Nel resto invece non credo vi sia dubbio che le integrazioni e le correzioni dell'Usener siano inaccettabili. Infatti anzitutto si scosta senza necessità dalla lezione dei codici nell'ultima parola, prima della lacuna, leggendo διαγελῶντος invece di ἀγγέλλοντος; per di più il ragionamento che risulta dalla sua integrazione non corre netto: infatti Epicuro non è punto probabile abbia detto che il saggio considera « che ogni cosa avviene o secondo necessità, o secondo fortuna, o secondo libero arbitrio, *perchè* la necessità è irresponsabile, la fortuna instabile, il libero arbitrio invece autonomo, onde ad esso è naturale consegua il biasimo e la lode ». Un simile modo di ragionare sarebbe infatti sofistico. Infine l'Usener, per costruire un sol periodo mostruoso, che comprende i §§ 133 e 134 e la prima parte del 135, è costretto a correggere in due altri luoghi il testo manoscritto, leggendo ὑπολαμβάνοντος invece di ὑπολαμβάνων dei codici (p. 65, 16 Us.) e più sotto νομίζοντος (p. 66, 2) invece di νομίζων; mentre è evidente che tale passaggio, attestato dai codici, dal genitivo assoluto alla costruzione con il participio nominativo, dimostra che nelle parole perdutesi per la lacuna, terminava il primo periodo col genitivo assoluto e ne cominciava uno nuovo con nuova costruzione. Secondo questo criterio dunque credo si debba colmare il testo, conservando, secondo le buone regole di critica del testo, la lezione dei codici nelle parole che precedono e seguono la lacuna. Naturalmente non è possibile ristabilire le parole precise cadute, ma il senso credo si possa ricomporre; leggo dunque ed interpungo così: τὴν δὲ ὑπό τινων

⟨vano nome e senza soggetto, il destino o fato? E saggio appunto è chi in noi ripone la causa principale degli avvenimenti — dei quali alcuni accadono⟩ secondo necessità, altri secondo fortuna, altri infine per nostro arbitrio — perchè egli vede che la necessità è irresponsabile, la fortuna instabile, il nostro arbitrio invece autonomo, onde ad esso è pur naturale consegua biasimo e lode! [1] Meglio era infatti te- 134
nersi ai miti sugli dèi, che essere schiavi al destino dei fisici, perchè quelli almeno ammettono speranza di placare i numi onorandoli, questo invece ha implacabile necessità. E la fortuna, il saggio non la stima [2] una divinità, come il volgo — perchè dio nulla opera senz'ordine e misura — e neppure la considera una causa incostante ⟨dei maggiori beni o mali [3]⟩ — perchè egli certo ⟨non⟩ crede che essa doni agli uomini

---

δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων ἀγγέλλοντος ⟨εἱμαρμένην κενὸν ὄνομα εἶναι; (cfr. Anaxag., A 66; Epic. ap. Cic., *De fin.*, I, 20, 56: oppure ἀγγέλλοντος ⟨κενὸν ὄνομα εἶναι, ἥν γ' εἱμαρμένην ἢ καὶ μοῖραν καλοῦσιν;) σοφὸς γὰρ ὁ τὴν μὲν τῶν γινομένων κυριωτάτην αἰτίαν (cfr. i fr. del π. φυσ. di Epicuro cit. in n. seg.) παρ' ἡμᾶς τιθέμενος — ὧν ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνονται⟩, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς — ... τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων (p. 65, 16 codd.: Usen. ὑπολαμβάνοντος)... κρεῖττον εἶναι νομίζων (codd.: νομίζοντος Usen.) κτέ. Meno accettabile di quella dell'Usener è poi la lezione del Kochalsky che pone tre lacune e introduce altre correzioni, e per di più lascia come l'Usener la proposizione causale διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην κτέ, senza logico riferimento a ciò che precede.

[1] Per la dottrina del libero arbitrio in Epicuro, v. i frammenti del π. φύσεως pubblicati dal Gomperz in *Wiener Stud.*, I, 1879, p. 27 sgg.: cfr. anche Credaro, in *Rend. Ist. Lomb.*, 1892, pp. 620-32; Giussani, I, p. 160 sgg., che però si fonda sulla pubblicazione anteriore del Gomperz (in *Sitz. d. k. Akad. zu Wien*, 1876, p. 92 sgg.); Lucr., II, 251 sgg. In ciò che precede e segue Epicuro combatte particolarmente Democrito, v. *Epist. a Pitocle*, § 90 e mia nota ivi: cfr. Diog. di Enoanda, fr. 33, col. 3 W.

[2] ὑπολαμβάνων codd.: v. n. prec.

[3] Non si sono accorti gli editori che il testo, quale è nei codici ed essi riproducono, è certamente errato. Infatti anzitutto il senso non correrebbe; perchè il non essere *semplicemente* la fortuna *una causa incostante* (ἀβέβαιον αἰτίαν), non sarebbe punto dimostrato da ciò che segue, cioè che da essa non provenga il bene ed il male che conta per la felicità, ma che solo son posti sotto il suo influsso i *principii* di grandi beni e mali. Anzi, se la fortuna fosse una causa costante, da lei proverrebbe il maggior bene o male, durevole per tutta la vita. L'argomentazione corre solo se si determini, come abbiamo fatto, il valore degli effetti di questa causa incostante. D'altra parte i critici non si sono accorti che Epicuro *non poteva* impugnare l'affermazione pura e semplice che la fortuna sia *una causa incostante*, perchè *avrebbe impugnata la sua propria teoria*. Infatti poco prima (§ 133)

i beni ed i mali che han valore per la vita felice, quantunque ammetta che gl'inizi di grandi beni e mali siano sotto
135 il suo influsso. Infatti egli reputa[1] più valga essere assennatamente sfortunato che dissennatamente fortunato, quantunque nelle nostre azioni sia preferibile[2] che il saggio giudizio dalla fortuna abbia coronamento.

Queste massime adunque e le congeneri, medita giorno e notte in te stesso, e con chi è simile a te in saggezza, nè

---

ha affermato che la fortuna è *instabile* (ἄστατος), e le nostre testimonianze ci attestano che Epicuro definiva precisamente la fortuna come *una causa instabile*, senz'altro aggiungere: Aët., I, 29, 6 (Usen., p. 255, 10 sg.) Ἐπίκουρος τὴν τύχην λέγει ἄστατον αἰτίαν προσώποις χρόνοις τόποις (cfr. i testi epicurei del papiro ercolanese 1670 pubblicati dal Bassi e studiati da me con nuove integrazioni ed esame del facsimile oxoniense in *Ric. di Filol.*, 1917, p. 246 sg.: cfr. p. 252 sg.). È chiaro dunque che Epicuro combatte invece l'opinione di coloro che a questa causa incostante attribuivano l'origine dei maggiori beni e mali per gli uomini, come si ricava dall'argomentazione che segue. Egli infatti crede che la fortuna abbia piccolissimo influsso sulla vita del saggio, perchè la felicità e l'infelicità non dipendono dagli avvenimenti, ma dalla nostra disposizione intima, e dalla possibilità di dominare gli avvenimenti stessi (v. *Mass. cap.*, XVI). Il senso che si deve dare al testo corrotto diviene anche più chiaro se si confronta il fr. 176 di Democrito: τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δ' αὐτάρκης· διόπερ νικᾷ τῷ ἥσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μεῖζον τῆς ἐλπίδος. Si potrebbe anzi pensare che, come Epicuro in ciò che precede ha di mira Democrito, anche qui si riferisca a questo frammento democriteo, e che sulla sua scorta si debba integrare il testo lacunoso di Epicuro leggendo οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ⟨μεγαλόδωρον⟩: «nè una causa incostante ⟨prodiga di grandi doni⟩», e di ciò si potrebbe trovare una prova in διδόσθαι. che segue, tanto più che Epicuro è capzioso assai nel combattere Democrito (v. *Epistola a Pitocle*, § 90). Però è forse più consono all'argomentazione seguente integrare, come ho indicato nella traduzione: ἀβέβαιον αἰτίαν ⟨μεγίστων ἀγαθῶν ἢ κακῶν — οὐκ⟩ οἴεται μὲν γὰρ κτέ. Ad ogni modo se dubbie possono essere le precise parole cadute, non credo si possa ormai più dubitare della necessità d'ammettere questa lacuna nè del senso generale. Ed infatti che nei codici sia da ammettersi una lacuna è certo, perchè anche l'Usener è obbligato a porre in lacuna οὐκ (senza cui il senso non corre) innanzi ad οἴεται.

[1] νομίζων codd.: v. n. 5, p. 50.

[2] Anche qui non credo accettabile la lezione dell'Usener: egli legge βέλτιστον (codd. βέλτιον) γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθὲν ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην: «infatti ottima cosa è che nelle nostre azioni il saggio consiglio sia da essa fortuna coronato»: però il γὰρ è proprio fuor di proposito, e correggere βέλτιον non è forse necessario. Può trattarsi infatti di uno di quei casi in cui il comparativo βέλτιον è usato nel senso di *è preferibile*, sottintendendosi il termine di paragone rappresentato dall'ipotesi contraria, cioè qui il non essere coronato dalla fortuna il buon divisamento (v. Madvig, *Syntaxe de la langue grecque*, p. 179 extr.: e cfr. Epic., *Ep. ad Erod.*, § 55 extr.). Credo invece debbasi correggere il γὰρ: leggo dunque βέλτιον δ' αὖ.

mai, desto o in sonno, sarai turbato gravemente [1]; vivrai invece come un dio fra gli uomini; poichè in nulla è simile ad un essere vivente vita mortale, uomo che viva fra immortali beni [2].

---

[1] V. il precetto di Epicuro, riferito più sotto (*Vita di Ep.*, § 121) che il saggio, pur nel sonno, si mantiene consentaneo a sè medesimo.

[2] Per l'adeguamento della felicità del saggio a quella divina, v. *Sent. vat.*, 33, 78; *Mass. cap.*, XX; Lucr., III, 322: Ut nihil impediat dignam dis degere vitam.

MASSIME CAPITALI

I. — L'Essere beato e indistruttibile[1], non ha egli, nè reca ad altri, affanni; non l'occupa dunque ira, nè benevolenza, perchè tali turbamenti son solo nel debole (*). 139

II. — Nulla è per noi la morte: infatti ciò che è disciolto è insensibile, e l'insensibile è nulla per noi[2].

(*) *Scolio*] In altri scritti dice che gli dèi sono conoscibili mentalmente, non già risultanti secondo identità numerica [*κατ'ἀριθμόν* = *ad numerum*], ma quali [risultanti] secondo identità formale, per continuo afflusso di simulacri tutti simili, compostisi in unità. Essi hanno forma umana[3].

---

[1] Cioè l'Essere divino: v. sopra *Ep. a Menec.*, § 123 sg.; Lucr., II, 646 sgg. Omnis enim per se divom natura necessest Immortali aevo summa cum pace fruatur Semota ab nostris rebus seiunctaque longe; Nam privata dolore omni, privata periclis, Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri, Nec bene promeritis capitur neque tangitur ira. — Questa sentenza fu tra le più famose d'Epicuro e numerosissimi sono i luoghi degli antichi in cui è citata o ricordata. Quanto alla importanza delle prime quattro sentenze, che riassumono il *quadrifarmaco* epicureo, ed all'ordine logico di queste e delle massime seguenti, v. s. *Introduz.*, p. 19 sgg.

[2] V. *Ep. a Menec.*, § 124 sg. e n. ivi. Per le obiezioni mosse dagli antichi contro la correttezza formale di questo ragionamento, vedi i miei *Studi Plutarchei* in *Riv. di Filol.*, 1916, p. 271.

[3] Questo scolio, importantissimo per la dottrina epicurea sugli dèi, ci è giunto disgraziatamente in una lezione corrotta. Infatti, nelle prime linee, con la lezione dei codici (οὓς μὲν... οὓς δὲ), conservata dall'Usener e dal Kochalsky, si verrebbero a stabilire due categorie di numi epicurei, cosa di cui non si ha altrove notizia, e che non è neppure credibile per sè. Mentre poi è evidente l'identità sostanziale fra la teoria esposta da questo scolio e quella attestata da Cicerone nell'esporre la dottrina epicurea, *De nat. Deor.*, I, 49: « Epicurus... *docet eam esse* vim et *naturam deorum*, *ut* primum non sensu, sed *mente cernatur*, *nec... ad numerum*, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat; *sed*, *imaginibus si-*

III. — Estremo limite, in grandezza, dei piaceri è la detrazione di tutto il dolore. E ovunque è piacere, e finchè perdura, non v'è dolore dell'animo o del corpo o d'entrambi[1].

---

militudine et transitione perceptis, cum *infinita simillimarum imaginum* species ex innumerabilibus individuis existat et ad nos affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna [sc. τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον, *Mas.*, I] »; cfr. anche ibid., § 105. Quanto al testo, per la prima parte accetto la correzione del Gassendi οὐ μὲν (invece di οὖς μὲν), nella seconda leggo ⟨οἵ⟩ους δὲ. Nel fine poi ristabilisco la lezione manoscritta ἀποτετελεσμένων, che il Kühn, seguito anche dall'Usener, muta in ἀποτετελεσμένους. A chiarire la dottrina epicurea in questo passo contribuirono il Lachelier, *Revue de Philol.*, 1877, p. 264, lo Scott in *Journal of Philol.*, 1883, p. 212 sgg. e in *Fragmenta Herculanensia*, p. 197 sgg., il Giussani, I, 227 sgg. A noi basti dire: 1) che gli dèi sono conosciuti solo mentalmente, perchè i loro *simulacri* (su cui vedi *Ep. ad Erod.*, § 46 e 49 sgg.: cfr. *Ep. a Menec.*, § 123, v. s. p. 44, 1. ed Aet., I, 7, 34; Lucr., V, 148 sgg.) sono fra quelli più sottili che vengon percepiti solo dall'intelletto: 2) che non hanno esistenza *ad numerum* (κατ'ἀριθμόν, v. Scott, p. 215 sgg. ed i passi aristotelici ed epicurei ivi citati), cioè non hanno una identità numerica e materiale, come quella dei corpi solidi, ma solo una identità formale (καθ'ὁμοειδειαν, v. Scott, ibid.), perchè la loro materia, invece di rimanere la medesima durante un lungo periodo di tempo, come nei corpi solidi, continuamente si muta e ne affluisce dell'altra, sempre identica, e questo permette agli dèi di permanere eterni, mentre tutte le cose si distruggono: 3) noi percepiamo da essi un continuo flusso di immagini, le quali per la continuità e celerità del loro affluire, ci danno un'impressione continuata ed unica (v. *Ep. ad Erod.*, l. cit.). Che gli dèi di Epicuro siano antropomorfici, risulta anche da altre testimonianze epicuree; v. le testimonianze raccolte dall'Usener, p. 232 sgg.

[1] Non s'è veduto ancora l'esatto valore di questa sentenza, sì che l'Usener la considera a torto (v. s. p. 13, 2) come un duplicato della XVIII (v. il mio studio in *Rendiconti del R. Ist. Lomb.*, 1908, p. 800 sg. e n. a *Sent.*, XVIII). Per ben comprenderla bisogna tener conto del suo intento polemico e delle dottrine a cui si contrappone. Essa si divide in due parti; nella prima si afferma che il piacere ha per limite *in grandezza* la detrazione di tutto il dolore; si determina dunque il valore del bene finale, cioè l'assenza di dolore *(aponia)*, considerata nel suo carattere edonico. Epicuro infatti combatte la dottrina dei Cirenaici che ammettevano tre stati differenti di sensibilità, *dolore*, *piacere* e *calma*, e la calma non stimavano avesse valore edonico nè finale, ma la consideravano come uno stato puramente negativo, pari a quello degli esseri inanimati (νεκροῦ κατάστασις, vedi Clem. Alex., *Strom.*, II, 21, p. 179, 36: per la polemica con i Cirenaici v. infra *Vita di E.*, § 136 e n. ivi). Per di più l'*aponía* per Epicuro è un piacere stabile *(catastematico)* e non può crescere in grandezza, mentre per i Cirenaici il sentimento edonico è sempre in moto, ἐν κινήσει. Finalmente, dato che il massimo bene per Epicuro è la pura assenza del dolore, ne risulta che è assai facile assicurarsi lo stato di perfetta felicità, ed in tale senso questa sentenza è considerata come fondamentale nel *quadrifarmaco* (v. s. p. 14). Nella seconda parte della sentenza invece Epicuro nega la possibilità di piaceri *misti*, cioè la contemporanea unione di piacere e di dolore, combattendo la dottrina platonica sui piaceri *falsi* e *misti*

IV. — Non perdura continuamente nella carne il dolore, 140
ma il massimo permane minimo tempo[1], e non persiste molti giorni quel soffrire che appena si sovrappone al piacere corporeo[2]: anzi le lunghe malattie più hanno abbondevole il piacere del corpo che la doglia.

V. — Non potrai vivere felice, se non sarà saggia, bella e giusta la tua vita; ⟨e vita saggia, bella e giusta, non può essere[3]⟩ senza felicità: a chi[4] manchi ciò donde deriva vita saggia, bella e giusta, non è possibile viva felice.

(v. *Plat. Phileb.*, 36 C-37 C; 51 A sq. *Resp.*, IX, 586 A sq.). Vedi infatti Olimpiodoro in *Plat. Phileb.*, p. 275 Stallbaum: ὁ Ἐπίκουρος οὐκ οἴεται μίγνυσθαι λύπην ἡδονῇ, μηδὲ ἀγαθῷ τὸ κακόν: cfr. *Sent. vat.*, 42. Per il differente contenuto della sentenza XVIII v. n. ivi.

[1] V. s. *Ep. a Menec.*, § 133, e infra *Sent. vat.*, 4, in cui è un'eguale contrapposizione stilistica: v. anche il frammento, probabilmente di Epicuro, nell'iscrizione di Enoanda (fr. 58 W). Per le polemiche suscitate nell'antichità da questa sentenza, v. i miei *Studi Plutarchei* in *Riv. di Filol.*, 1916, p. 266 sgg. Si noti che Epicuro parla del dolore corporeo o, come dice egli con la sua espressione solita, *della carne*, perchè anche in mezzo ai massimi dolori corporei il saggio può provare grandi piaceri spirituali; v. infra l'epistola di Epicuro morente in *Vita di Epic.*, § 22.

[2] Per l'interpretazione del testo v. Madvig, ad *Cic. de fin.*[3], I, 12, 40.

[3] Il supplemento del Gassendi (οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως: cfr. Cic., *De fin.*, I, 18. 17) alla lezione lacunosa dei codici di Diogene Laerzio, è ora confermato dall'iscrizione di Enoanda (fr. 54 W). Perciò do il testo come integro. Nell'iscrizione di Eneanda però è perduta l'ultima parte di questa sentenza.

[4] La lezione dei codici (cioè: ὅτῳ δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει οὐ ζῇ (giustamente corretto dal Gassendi in ζῆν) φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν) è corrotta. Gli antichi editori non ne cavarono nulla di buono; e neppure può accontentarci il testo dell'Usener che legge ed interpunge: ὅτῳ δ' ἐν τούτων ... οἷον ζῆν φρονίμως, καὶ κτέ, non solo per le molteplici correzioni introdotte (tanto più che le parole δὲ τοῦτο sono ora confermate dalla *Sent. vat.*, 5, che riproduce questa massima in modo incompiuto) ma anche per il senso che ne risulta. È infatti anzitutto assurdo che si possa vivere saggiamente e non bellamente e giustamente; per di più la frase οἷον ζῆν — δικαίως, oltre che contorta nella forma, sarebbe perfettamente inutile nella sostanza. Credo tuttavia si possa risolvere la difficoltà che ci presenta la lezione e l'interpretazione di queste parole, con il confronto del passo analogo dell'*Epist. a Menec.*, § 132, ove si dice che il *massimo bene* è la *prudenza* (φρόνησις), *da cui derivano* tutte le altre virtù, *e che n'insegna* non esservi felicità senza vita saggia bella e giusta, nè vita saggia bella e giusta senza felicità: così pure in modo simile argomenta Cicerone in *De fin.*, I, 18, 57-60, il quale, premessa la parte precedente di questa *Massima capitale*, ne ricava che infelice è lo stolto e che *il saggio e prudente non può non essere felice* (§ 61). Cfr. Colote cit. s. p. 49, n. 5. Leggo dunque, con lievissima correzione: ὅτῳ δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει ⟨ἐξ⟩ οὗ ζῆν φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως κτέ, inten-

VI. — Per ottener sicurezza dai nostri simili, deve considerarsi un bene secondo natura tutto ciò donde (*) ci si possa procurare questa sicurtà [1].

141 VII. — Vollero alcuni divenir famosi e conspicui, credendo così procurarsi sicurtà dagli uomini; se dunque la loro vita è secura, ottennero il bene naturale; se non è secura, non hanno quello che, inizialmente, secondo natura bramarono [2].

VIII. — Nessun piacere è male per sè: ma i mezzi onde otteniamo certi piaceri recano molti più turbamenti che gioie [3].

142 IX. — Se ogni piacere ⟨col ricordo⟩ e col tempo si condensasse, e riguardasse tutto il nostro essere o le parti più

(*) *Glossa*] [per mezzo] del comando e dell'autorità regale.

---

dendo τοῦτο come *preparativo* e riferentesi, come spesso, alla proposizione relativa che segue. Ciò che è essenziale perchè s'abbia vita saggia, bella, giusta e felice, è appunto la *prudenza*, come è detto nel luogo citato dell'epistola, non escludendosi però che Epicuro intendesse alludere anche ad altre condizioni ed attitudini necessarie al saggio, come appare dalla *Vita di Epic.*, § 117, ove si osserva che al saggio sono necessarie certe disposizioni fisiche e di razza. Che esse non siano espressamente enumerate, non deve stupire; si confronti infatti il caso analogo della *Massima* VI (ἦν ἀγαθὸν ἐξ ὧν): per il costrutto cfr. anche fr. 22 ἐπιτετηδευκὼς τοιαῦτα ἐξ ὧν οὐ δυνατὸν εἰς σοφίαν ἐλθεῖν: Epict., *Diss.*, I, 4, 28; Xenoph., *De vect.*, IV, 13; *Hipparch.*, 1, 1. Per la connessione di questa massima con le seguenti, v. s. p. 15.

[1] Poichè il bene è la sicurezza e la tranquillità dello spirito (ἀταραξία), saranno beni secondo natura tutte quelle circostanze che possano procurarci tale condizione tranquilla di spirito: cfr. *Massime*, XXXI; XIV; XXVIII; XXXIX; tali sono tutte le istituzioni ritrovate a difesa della vita civile: cfr. Lucr., V, 1105 sgg. Gli uomini però i quali credono di giungere alla sicurezza per mezzo della potenza politica si sbagliano, in quanto questa involve tale competizione d'onori che non concede loro di vivere tranquilli, come è spiegato dalla massima seguente: così pure Lucrezio, dopo aver indicato in qual modo gli uomini primitivi cercarono di rendere sicura la vita umana, aggiunge (1120 sgg.): At claros homines voluerunt se atque potentes, Ut fundamento stabili fortuna maneret Et *placidam possent*, opulenti, *degere vitam*, *Nequicquam* quoniam ad summum succedere honorem Certantes iter infestum fecere viai... Nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante. Cfr. *Sent. vat.*, 81.

[2] V. n. prec.: v. *Mass. cap.*, XIV; XXI e nota ivi; *Sent. vat.*, 64; *Vita di Ep.*, § 119: cfr. fr. 105; Lucr., V, 1127 sg. Nota che Epicuro ammette però che certi uomini, portati naturalmente dal loro carattere alla vita politica, se ne possano occupare: v. Plut., *De tranq. an.*, 2, p. 465 f.

[3] V. *Epist. a Menec.*, § 129.

importanti della natura [umana], i piaceri non differirebbero mai fra loro [1].

X. — Non avremmo nulla di che riprendere i dissoluti, se ciò che è cagione dei loro godimenti li liberasse dai timori spirituali sulle cose dei cieli, sulla morte e sui dolori, ed anche apprendesse loro qual è il limite dei desiderii e dei dolori [2]: colmi sarebbero infatti d'ogni godere, e non avrebbero causa alcuna di soffrire nell'anima e nel corpo, ciò che appunto è il male [3].

XI. — Della scienza della natura non avremmo bisogno, se sospetto e timore delle cose dei cieli non ci turbasse, e non temessimo che la morte possa essere per noi qualcosa, e non ci nuocesse il non conoscere i limiti dei dolori e dei desiderii [4].

---

[1] Quest'importantissima sentenza non fu interpretata in modo adeguato, ed anche il Kochalsky di recente ne diede una traduzione errata. Come si debba interpretare v. nel mio studio *Sopra un frammento del comico Damosseno* in *Rendiconti del R. Istit. Lomb. di scienze e lettere*, 1917, p. 286 sgg., ove indico anche due nuove testimonianze sulla teoria epicurea circa il *condensamento dei piaceri* (κατα πύκνωσις τῶν ἡδομένων) di cui qui si parla, mancanti agli *Epicurea* dell'Usener. Anche in questa sentenza, come nella III, Epicuro si oppone ai Cirenaici, i quali non ammettevano distinzione fra i piaceri (v. D. L., II, 87). Egli invece, pur ritenendo che *in grandezza* non differiscano fra loro i piaceri che consistono nella cessazione del dolore (v. s. p. 56, 1), ammette non solo differenze qualitative fra essi (v. *Massima cap.*, XVIII) per lo svariarsi del piacere dopo la cessazione del dolore, ma afferma anche che vi son piaceri più densi di contenuto, perchè durano più tempo e possono permanere nel ricordo, opponendosi di nuovo ai Cirenaici che davano valore solamente al piacere istantaneo e dicevano che col tempo si disperdono i moti dell'anima. Inoltre, per Epicuro, vi sono piaceri più o meno estesi, in quanto si riferiscono all'intero organismo (ἄθροισμα, v. *Ep. ad Erod.*, § 63 sgg.) o ad una sola parte di esso (cfr. SPINOZA, *Eth.*, III, prop. XI schol.), e più o meno importanti, in quanto si riferiscono o no alle parti più importanti della natura umana, cioè all'anima e ai sensi superiori (κυριώτατα, v. fr. PLUT., *Adv. Col.*, 1118 D sg.; DIOG. DI EN., fr. 38-39 W; LUCR., III, 396). Per tali piaceri dell'intelligenza e dell'anima, vedi *Sent. vat.*, 78; 10 (cfr. LUCR., II, 28 sg.; EPIC. ap. CIC., *Tusc. Disp.*, V, 38, 110 sgg.). Per l'importanza della memoria nell'edonismo epicureo v. *Ep. a Menec.*, § 123; *Sent. vat.*, 17 e nota ivi. Quanto al testo leggo: εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονὴ καὶ ⟨μνήμῃ καὶ⟩ χρόνῳ καὶ κτέ.

[2] καὶ τῶν ἀλγηδόνων: queste parole mancano nei codici di Diogene Laerzio, ma sono nell'iscrizione di Enoanda, fr. 45 (scoperta dopo la pubblicazione degli *Epicurea* dell'Usener) che reca questa sentenza. Che siano genuine ed omesse per svista dagli amanuensi dell'opera laerziana, credo risulti dalla massima seguente.

[3] Per i rapporti di questa massima con la precedente e quelle che seguono v. s. p. 16. Per la dottrina v. *Ep. a Menec.*, § 131 sg.; CIC., *De fin.*, II, 7, 20 sgg.

[4] Sul valore utilitario della scienza v. *Ep. ad Erod.*, § 78 sgg.; *Ep. a Pitocle*,

143 **XII.** — Non scioglie il terrore di ciò che all'uomo più importa, chi non sa quale sia la natura dell'universo e sta in ansia e sospetto per le favole dei miti. Senza studio della natura non è dunque possibile godere schietti piaceri [1].

XIII. — Finchè permanga timore delle cose dei cieli e dell'Ade e di ciò che avvenga nell'infinito, non giova esserci procurata sicurtà fra gli uomini [2].

XIV. — Della sicurtà che, sino ad un certo punto, s'è potuta ottenere dagli uomini, ⟨il miglior coronamento⟩ è la sicurtà che deriva da vita tranquilla ed appartata dal volgo, per l'appoggio che le offre e per la purissima sua dovizia di propri beni [3].

144 **XV.** — Ricchezza naturale ha limite certo e possesso agevole; quella che è ambita dalle vane opinioni non conosce limite nè misura [4].

---

§ 85 sg. e mie note ivi. Che questa massima non sia un doppione delle due che seguono, come crede l'Usener, ho dimostrato s. p. 16, ove indico anche i rapporti logici fra le massime IX, X, XI, XII.

[1] ἀκέραιος ἡδονή: cfr. Lucr., III, 37 sg. *Et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus, Funditus humanam qui vitam turbat ab imo Omnia suffundens mortis nigrore* neque *ullam Esse voluptatem liquidam puramque* relinquit. Sono puri quei piaceri a cui non conseguano timori o desiderii dannosi (cfr. Lucr., IV, 1081 sgg.), cioè solo quei piaceri che ci assicurino l'imperturbabilità dell'animo. Tali non sono i piaceri dei dissoluti, come s'è visto in massima X; si scorge così come questa sentenza si ricolleghi alla serie iniziata con la sentenza VIII (v. anche sopra p. 16). Sui vantaggi della scienza e sull'inquietudine degli *esprits forts* che credono poterne fare a meno, v. Polystrat., π. ἀλόγ. καταφρ., fr. 9, col. II sgg. W: Lucr., III, 55 sgg.; *Epist. ad Erod.*, 81 e mia n. ivi. Questo è bene indicato anche nella sentenza seguente che serve come formula di passaggio rispetto alla XIV (v. s. p. 17).

[2] Cfr. *Sent. vat.*, 10, e n. ivi.

[3] Non credo accettabile la lezione dell'Usener che corregge τε dei codici in τινί, ottenendo così solamente la ripetizione del medesimo concetto fra μέχρι τινὸς e δυνάμει τινί. Per di più con la lezione dell'Usener non si comprende ἐξερειστικῇ, onde egli è costretto a proporre la correzione ἐξέρεισις ἡ. Leggo dunque: δυνάμει τ' ἐξερειστικῇ καὶ εὐπορίᾳ εἰλικρινεσ⟨τάτη, ἀπεξεργαστικω⟩τάτη γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας... ἀσφάλεια. Per il mio supplemento cfr. Philod. ap. Usen., p. 328, 5 sg. Per il concetto della sentenza v. *Sent. vat.*, 67, 81, 44; *Mass. cap.*, XV.

[4] La ricchezza naturale (cioè quanto la natura desidera) non è se non l'assenza di dolore e la tranquillità dell'animo: v. *Epist. a Menec.*, § 128 e mia nota ivi; cfr. Lucr., V, 1117 sgg. *Quod si quis veram vitam ratione gubernet, Divitiae grandes homini sunt vivere parce Aequo animo; neque enim est unquam penuria parvi.* Cfr. *Sent. vat.*, 25, 33; *Vita di Epic.*, § 12 (epigramma di Ateneo).

XVI. — Raramente al saggio incombe la Fortuna, perchè ogni cosa che più importa e vale, la ragione ha già preordinata, e per l'intero corso della vita preordina e preordinerà [1].

XVII. — Il giusto è tranquillissimo, colmo d'inquietudine l'ingiusto [2].

XVIII. — Non può accrescersi, nella carne, il piacere, appena detratto il dolore di ciò che ci mancava, ma solo si svaria [3]. Il limite poi che la ragione prescrive ai piaceri [4]

---

[1] Mantengo la lezione dei codici διῴκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει. Per la dottrina cfr. *Ep. a Menec.*, § 134; *Sent. vat.*, 47; fr. 90. Epicuro ricalca una sentenza democritea (fr. 119 D.) « Gli uomini si foggiarono un idolo della fortuna, pretesto della loro stoltezza. Infatti poco vale la fortuna contro saggia prudenza, mentre accorta preveggenza sa regger rettamente la più parte della vita ».

[2] Cfr. *Massima*, V; *Sent. vat.*, 79; fr. 99; Cic., *De fin.*, I, 16, 50 sgg.

[3] A torto l'Usener considera questa sentenza come un doppione della III; infatti nella sentenza presente Epicuro, oltre a quello che ha affermato nella III, cioè che il massimo limite in grandezza del piacere corporeo è l'assenza del dolore, stabilisce una teoria ulteriore, cioè che di là di questo limite si danno solo variazioni *qualitative* del piacere. Queste variazioni qualitative però non sono necessarie alla vita felice (v. scol. a *Mass.*, XXIX), essendo il piacere di sua natura perfetto nell'ἀπονία. Sulla dottrina di Epicuro in questo punto, vedi i miei studi in *Rend. Ist. Lomb.*, 1906, p. 801; 1917, p. 300 sgg. e i luoghi ivi citati e studiati.

[4] τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν κτέ: non s'è compreso bene il testo e il pensiero di Epicuro, onde il Kochalsky traduce: « die höchste intellectuelle Lust aber erzeugt die gedankliche Lösung der Fragen die dem Denken die Grössten Ängste bereiten, und solcher, die jenen gleichartig sind ». Ma Epicuro dice tutt'altro. Il limite (πέρας) che la ragione ci impone è quel medesimo di cui si parla nella massima XV circa la ricchezza, cioè quel tanto di bene che basti alla vita tranquilla in cui consiste la felicità, v. *Sent. vat.*, 59, 81; cfr. *Mass.*, XIX sg. e n. ivi e il testo epic. in V. H² X 75, c. VIII [ὧ]ι δ'ἂν τῷ κατὰ φύσιν πέρατι κατακέκλειται τἀγαθὸν κ(αὶ) τὸ κα[κ]όν, τούτῳ πᾶ[σ]α αἰώρα ψυχῆς [ἐ]κπέφευκται: Sen., *Ep.*, 66, 45; Plut., *De cup. divit.*, 4, p. 524 f. « *per chi è saggio la ricchezza naturale ha certo confine, e saldo è per lui il limite di ciò onde ha bisogno* ». Naturalmente però anche quel raffinamento di piacere che segue alla pura *aponia* può essere desiderabile, ma non essendo necessario, la ragione ce lo concede solo in quanto non nuoce, e qui interviene appunto quel criterio di giusta considerazione (ἐπιλόγισις) dei piaceri e delle affezioni ad essi congeneri (ὁμογενῆ τούτων, cioè i desiderii ed i dolori) (v. *Mass.*, XI), che possono recare i maggiori turbamenti all'uomo, come il timore della morte, il rimpianto dell'immortalità: v. *Mass.*, XIX sg.; *Ep. a Menec.*, § 124 sg. e Lucr., III, 59 sgg. cit. a p. 18, 2, il desiderio di ricchezze o di onori e la paura di perderle (II, 9 sgg.). Su tale giusta considerazione dei piaceri, dei dolori e dei desiderii v. *Ep. a Menec.*, § 129 sgg., 127 sgg., 133; *Mass.*, 8, 11, 4, 7, 26, 29. Piaceri, dolori e desiderii sono poi ὁμογενῆ, perchè sono tutti πάθη; cfr. *Vita di Epic.*, § 34. Per i rapporti di questa massima con le seguenti vedi sopra p. 18.

ha sua origine dalla giusta considerazione di questi stessi piaceri e di tutte le affezioni congeneri che producono all'intelletto i maggiori timori.

145 XIX. — Il tempo finito e l'infinito hanno ugual copia di piacere, se di questo si definisca giustamente il limite con la ragione [1].

XX. — E veramente la carne percepisce sempre come illimitati i limiti del piacere, ed in tal modo un tempo pur non illimitato produce gioia illimitata [2]. La ragione poi, rendendosi conto di quale sia il sommo bene corporeo e quale ne sia il limite, dissipa i timori rispetto all'eternità e dà ordine e sicurezza a tutta la vita. Non ha quindi più alcun desiderio del tempo infinito. Nè fugge tuttavia il piacere, e, quando le circostanze ci costringono ad uscir di vita, dipartendosi, non sente rimpianto di qualcosa che le manchi alla vita perfetta.

146 XXI. — Chi s'è fatta ragione dei limiti della vita, sa che agevole è ciò che può detrarre il dolore di quanto ci manca, e che offre sicurtà alla vita intera: non ha dunque più desiderio di cose che importano contenzione e pericolo [3].

XXII. — Deve considerarsi sempre il fine reale [4] ed ogni

---

[1] Su questa massima e la seguente v. sopra p. 26 sgg.

[2] Per la mia correzione (καὶ ἄπειρ⟨ον οὐκ ἄπειρ⟩ος) e per il commento v. s. p. 28-30.

[3] Perchè questa massima non sia un puro duplicato della XVI, come crede l'Usener, e circa i punti di dottrina qui svolti v. s. p. 18.

[4] τὸ ὑφεστηκὸς τέλος: cfr., per il senso di ὑφεστηκός, *Vita di Epic.*, § 32 ὑφέστηκε δὲ τὸ ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν: Epicuro contrappone quello che per lui è il fine reale dell'attività umana, cioè l'*aponia* e l'*atarassia*, ai fini illusori da cui gli uomini sono allettati. A torto perciò il Crönert, *Rh. Mus.*, 1907, p. 31, crede che qui ὑφεστηκός sia uguale a ὑποτεταγμένον (τοῖς φθόγγοις) in *Ep. ad Erod.*, § 37, e vuol correggere δεῖ ⟨διὰ⟩ τέλους, così pure altri vogliono togliere τέλος, anch'essi attribuendo a questa sentenza un puro valore gnoseologico, invece che morale e gnoseologico, quale essa ha. Infatti in Epicuro la teoria della conoscenza e la morale sono strettamente connesse, perchè uguale è il criterio ultimo del giudizio logico e morale, cioè la testimonianza dei sensi. V. *Vita di Epic.*, § 31; cfr. con § 33 extr.: *Epist. a Pitocle*, § 116 e mia nota ivi; *Epist. ad Erod.*, § 82; *Epist. a Menec.*, § 128. Cic., *De fin.*, I, 7, 22 con le osservazioni sul testo e sull'interpretazione da me fatte in *Riv. di Filol.*, 1909, p. 57 sg. Sopratutto poi vedi lo scritto d'un epicureo pubblicato dal Comparetti in *Museo ital. di ant. classica*, 1884, p. 67 sg., col. XIII, 5 sg. dove si dice che dalla φυσιολογία deriva la conoscenza dei fini naturali delle nostre azioni che danno alla vita la maggior sicurezza e secondo cui dobbiamo regolarci nelle nostre opzioni e avversioni. Donde si scorge il rapporto che ricol-

evidenza effettiva, a cui riferiamo le nostre opinioni; altramente tutto sarà colmo di dubbio e d'inquietudine.

XXIII. — Ove tu ti opponga a tutte le sensazioni, non avrai neppur più alcun criterio a cui riferirti, per giudicare quelle che tu dichiari fallaci [1].

XXIV. — Se rifiuti senz'altro [la testimonianza di] qualche 147
sensazione, e non distingui rispetto a ciò che attende conferma, l'opinamento [2] ed il contenuto effettivo della sensazione interna ed esterna e di ogni intuizione percettiva dell'intelletto, perturberai [3] anche [la testimonianza] delle altre sensazioni con la tua vana congettura, e così ad un tempo rifiuterai ogni criterio di giudizio. Se poi riterrai esatto nei tuoi pensieri opinabili, tanto ciò che attende conferma quanto

---

lega questa sentenza (XXII) e le seguenti (XXIII-XXV) alla XXVI, ove si tratta appunto dei desiderii e della loro classificazione. D'altra parte noi possiamo solo aver fede che il fine morale sia quello che Epicuro ricava dalla testimonianza dei sensi (v. *Ep. a Menec.*, loc. cit.; *Vita di Epic.*, § 137), se abbiamo provato che i sensi non ci ingannano mai. Per l'evidenza (ἐνάργεια), di cui qui parla Epicuro, v. *Ep. ad Er.*, loc. cit., e mia nota ivi.

[1] Epicuro argomenta contro gli scettici: cfr. *Vita di Epic.*, § 31 sgg. e nota ivi: cfr. *Ep. ad Er.*, § 39; Sext. Emp., *Adv. dogm.*, II (*Math.*, VIII), 63 sg.

[2] Leggo con la maggior parte dei codici: τὸ δοξαζόμενον κατὰ τὸ προσμένον. Sui termini tecnici τὸ προσμένον *(ciò che attende conferma)* e τὸ δοξαζόμενον *(l'opinamento)* v. *Ep. ad Er.*, 50 sg. e nota ivi; cfr. *Vita di Epic.*, § 34. Epicuro vuol dire, che dato p. es. il caso tipico della torre che, vista da lontano, ci appare rotonda mentre è quadrata, il contenuto effettivo della sensazione è che io percepisco una sensazione di torre rotonda (cioè a me giunge un *simulacro* visivo di tal forma) ed in questo la sensazione non mente, perchè effettivamente il simulacro che a me giunge della torre è rotondo. Però se la torre realmente sia rotonda o quadrata, questo è ciò che attende conferma. Rispetto a tale questione io posso avere due opinioni, cioè che la torre effettivamente (e non solo la mia sensazione di essa) sia rotonda, o no; di queste opinioni l'una o l'altra sarà vera, a seconda che l'esperienza la confermerà. Chi non fa tali distinzioni, può essere condotto a negare fede ad ogni sensazione, perchè confonderà il contenuto effettivo di essa con l'opinamento che è suo soggettivo. Sulle *intuizioni percettive dell'intelletto* (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) v. *Ep. ad Er.*, l. cit.

[3] Il Crönert, *Kol. u. Men.*, p. 117, fondandosi sul papiro ercol. 1012, col. 50, crede debba leggersi qui συνεκβαλεῖς *(rifiuterai anche)* invece della lezione dei codici di Diogene συνταράξεις; e più sotto ταράξεις *(perturberai)* invece della lezione manoscritta di Diogene ἐκβαλεῖς *(rifiuterai)*. Ma è dubbio se le parole che si leggono nel papiro appartengano alla citazione del testo di Epicuro o non al commentatore. Perciò conservo la lezione tradizionale, che del resto ha senso ottimo.

ciò che non ne ha bisogno [1], non fuggirai l'errore, in quanto avrai conservato ogni ambiguità in qualsiasi giudizio del vero o del falso [2].

148 XXV. — Se, in ogni circostanza, non riferirai ogni tua azione al fine naturale [3], ma, prima di fare tale indagine, rivolgerai ad altro la tua scelta od avversione, discordi dalle tue parole saranno i tuoi atti.

XXVI. — Dei desiderii, quelli che non importano sofferenza corporea se non siano compiutamente saziati, non sono necessari [4], ma facile è dissiparne lo stimolo quando si vegga difficile o dannoso appagarli.

XXVII. — Di tutti i beni che la saggezza ci porge per la felicità di tutta la vita, sommo sopra ogni altro è l'acquisto dell'amicizia [5].

XXVIII. — La medesima persuasione che ci assicura non esservi alcun male eterno e neppur lungamente durevole, ci fa massimamente persuasi della salda sicurtà dell'amicizia in mezzo ai mali limitati della vita [6].

---

[1] Questo è detto particolarmente contro il soggettivismo logico dei Cirenaici.

[2] Leggo ὡς τετηρηκὼς (codd.: Us. ὥστ' ἀνηρηκὼς) ἕξῃ πᾶσαν ἀμφισβήτησιν κατὰ (mia corr. per codici καὶ) πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς. Già il Giussani vide il difetto della corruzione dell'Usener, ma non persuade il rimedio che propone, di leggere cioè ὡς τετηρηκὼς e correggere poi καὶ ⟨ἀνῃρηκὼς⟩ πᾶσαν κρίσιν. Invece la correzione di καὶ per κατὰ è fra le più frequenti nei codici di Laerzio, per la forma abbreviata della preposizione.

[3] Cioè al fine etico, l'*aponia* e l'*atarassia*: v. *Ep. a Menec.*, § 133: cfr. PHILOD., *Voll. Rhet.*, vol. II, p. 56, 41, 4 sg. Sudhaus. Per la dottrina v. s. Intr., p. 20 sg.; cfr. *Mass.*, XXII; LUCR., III, 55 sgg.; *Ep. ad Er.*, § 81.

[4] V. la classificazione dei desiderii esposta nella sentenza XXX e lo scolio ivi (cfr. sopra Introd., p. 21); *Mass.*, XV; *Sent. vat.*, 33, 21; 59, 68.

[5] Per la connessione di questa sentenza con la precedente, e per la teoria qui espressa v. sopra Introd., p. 21 sg.

[6] Questa sentenza non fu rettamente interpretata, onde la si considerò come un doppione della precedente, ciò che non è vero (v. s. Introd., p. 22: cfr. anche le mie osservazioni in *Rendiconti dell'Ist. lomb. di sc. e lett.*, 1908, p. 805). Anche la lezione dell'Usener non credo sia giusta: si deve leggere con i codici ἀσφάλειαν φιλίας (Us. φιλίαις). E Cicerone pure doveva avere innanzi a sè un testo in cui era la lezione φιλίας, perchè traduce *praesidium amicitiae*: non esattamente però traduce ἀσφάλεια con *praesidium*. Per bene intendere il testo di Epicuro occorre tener presente i passi paralleli che citerò. Epicuro dice che la persuasione che il saggio ha che nessun male eterno ci attende dopo la morte (v. *Ep. ad Er.*, § 81: cfr. LUCR., III, 1073 sgg.) e che i dolori della vita son poca cosa (v. *Mass.*,

XXIX. — Dei desiderii, alcuni sono naturali e necessari, altri naturali ma non necessari[1], altri invece non sono nè naturali nè necessari, ma nascono da vana opinione (*). 149

XXX. — Da vana opinione si generano quei desiderii — naturali sì, ma che non importano dolore corporeo se non saziati — in cui è intensa passione[2]; e la difficoltà di dissiparli non viene dunque da lor natura, ma dalle stolte credenze umane[3].

(*) *Scolio*] Epicuro stima naturali e necessari quei desiderii che ci liberano dal dolore corporeo, come bere quando si ha sete; naturali ma non necessari quelli che non sottraggono il dolore corporeo, ma solo svariano il piacere[4], come i cibi sontuosi; non naturali e non necessari ⟨quelli che nascono da vana opinione⟩[5], come il desiderio di corone e di statue in proprio onore[6].

IV), ci fa certi che la *sicurezza dell'amicizia* nei mali della vita può permanere salda. Infatti solo questa intrepidità dinanzi al destino umano può assicurarci che l'epicureo sprezzerà ogni pericolo ed anche la morte (v. *Vita di Epic.*, § 121; *Sent. vat.*, 56 e nota ivi; *Mass. cap.*, XL) pur di non tradire l'amico; mentre l'uomo volgare, per timore della morte e dei mali, è spesse volte indotto a violare i più sacri vincoli di affetto. V. infatti le osservazioni dell'epicureo Torquato in Cic., *De fin*, I, 15, 49 e Lucr., III, 83 sg. Cfr. anche il mio commento a *Mass.*, XXXIX.

[1] I codici di Diogene Laerzio ci dànno un testo lacunoso, e la lacuna fu variamente colmata. Però la scoperta del gnoseologio vaticano (posteriore agli *Epicurea* dell'Usener), in cui questa massima è riferita (*Sent. vat.*, 20) ci ha restituito il testo integro. La lezione del gnoseologio vaticano fu confermata anche dall'iscrizione di Enoanda (fr. LI Will.): va corretto dunque il supplemento dell'Usener e la prima parte della massima deve leggersi così: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μὲν οὐκ ἀναγκαῖαι δέ κτέ. Secondo tale testo ho tradotto. Per la dottrina v. *Ep. Menec.*, § 127 sg.; *Sent. vat.*, 21; Cic., *De fin.*, I, 13, 45 sg.

[2] Cfr. Philod., *De ira*, col. 44, 9 W.

[3] Per l'interpretazione di questa massima e i rapporti con la precedente, vedi Introd., p. 23: cfr. *Sent. vat.*, 68 sg.

[4] V. *Mass.*, XVIII e n. ivi. Tali desiderii si possono appagare solo in quanto non nuociono: ed anche senza appagarli la vita umana può essere felice, perchè il piacere ha raggiunto in quantità il massimo suo grado con la cessazione del dolore: v. *Ep. a Menec.*, § 130 sg.; cfr. *Mass. cap.*, III.

[5] Probabilmente il testo di Diogene Laerzio è lacunoso, come mostra il confronto con ciò che precede, ove si determina sempre il carattere delle varie specie dei desiderii, prima di venire all'esempio: leggo perciò οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ'ἀναγκαίας ⟨τὰς παρὰ κενὴν δόξαν γινομένας⟩, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις: ricavando le parole poste fra ⟨ ⟩ dal fine della stessa massima di Epicuro a cui questo scolio è apposto.

[6] Per questi vani desiderii v. Lucr., III, 78 sg. cit. sopra Introd., p. 18, 2: cfr. anche *Vita di Epic.*, 121; *Sent. vat.*, 64. Il motto epicureo era: «Vivi ignorato» (ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ).

150 **XXXI.** — Il diritto di natura è il simbolo dell'utilità reciproca rispetto a non recar danno nè riceverne [1].

XXXII. — Verso quegli animali che non poterono fermar patti reciproci per non ricevere nè recar danno, non v'è giusto nè ingiusto [2]; così pure verso quei popoli che non poterono o non vollero fermar patti di non recare nè ricever danno [3].

XXXIII. — La giustizia non è qualcosa che esista per sè, ma solo nei commerci reciproci, e in quei tempi e luoghi dove sia patto alcuno di non recare o ricevere danno [4].

---

[1] Su questa massima e le seguenti che trattano del diritto, v. l'ottimo studio del PHILIPPSON, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer* in *Arch. f. Gesch. der Philosophie*, 1910, 291 sgg. Il PHILIPPSON ha mostrato chiaramente, contro l'opinione dei critici precedenti, che Epicuro ammette un diritto naturale, e che σύμβολον in questa massima si deve tradurre con *simbolo*, *espressione*, e non *patto*, *accordo*. A conferma della tesi sostenuta dal Philippson credo utilissimo questo passo del papiro ercolanese epicureo 1015, col. 70 φύσει γὰρ λέγεται ὁ ἄνθρωπος πολιτικὸς εἶναι τῆς καταστρο]φῆς (così integro la parte lacunosa, v. *Vita di Epic.*, § 137: il CRÖNERT. *Kol. und Men.*, p. 118 invece altrimenti), ἐπειδήπερ ἀδιαστρόφως· φύσει δὲ πόνων εἶναι δεκτικός, ἐπειδὴ κατηναγκασμένως· φύσει δὲ τὴν ἀρετὴν διώκειν, ἐπειδὴ συμφερόντως: donde si vede che sono naturali secondo Epicuro quelle tendenze che sono utili, e si comprende pure che se Epicuro — il quale considera la virtù un bene non per sè (v. *Vita di Epic.*, 138; CIC., *De fin.*, I, 16, 53), ma per l'utile che ne consegue — ammette poi una tendenza naturale alla virtù; può pure affermare — benchè conceda che vi è un diritto naturale — che l'ingiustizia non è un male per sè (*Mass.*, XXXIV). Vero è che Epicuro ha un concetto assai comprensivo e non troppo preciso di ciò che è secondo natura. Erra poi SENECA, *Ep.*, 97, 15 (USEN., p. 321, 3 sg.), affermando come dottrina epicurea, *nihil iustum esse natura*. Sui rapporti della dottrina di Epicuro con quella dei filosofi greci che lo precedettero e seguirono, vedi il mio studio in *Nuova Rivista storica*, 1917, p. 464 sgg. e particolarmente p. 486 sg.

[2] Epicuro combatte la tesi orfico-pitagorica che vi sia una comune legge di giustizia fra tutti i viventi, anche verso i bruti: cfr. GIAMBLICO, *V. Pyth.*, 108; EMP., fr. 135 e mio commento ivi; ARIST., *Eth. Nic.*, 1161 b 2 sg.; PORPH., *De abst.*, I, 7, p. 89, 22; III, 25, p. 221. Per la dottrina di Epicuro, anche in ciò che segue, v. l'epicureo Ermarco presso PORFIRIO, *De abst.*, I, 7 sgg.

[3] Sul rapporto di questa massima con le precedenti e la sua significazione, v. Introd., p. 23 sgg.

[4] A ben comprendere questa massima ci ha avviati il Philippson, dimostrando l'errore dei critici precedenti, i quali vedevano in questa sentenza una negazione del diritto naturale, espressamente affermato invece già nella massima XXXI. Neppur egli però credo ne abbia determinata interamente la significazione. Non si badò infatti che questa massima si riconnette alla dottrina epicurea dei συμβεβηκότα (di cui tratta Epicuro in *Ep. ad Erod.*, § 40, 68-73; cfr. LUCR., I, 445 sgg., 455 sgg.), donde risulta che tutte le qualità morali, e perciò anche la giustizia, non sono entità

XXXIV. — L'ingiustizia non è per sè un male, ma per il timore che sorge dal sospetto di non poter rimanere occulti a coloro cui compete punire tali azioni[1]. 151

XXXV. — Chi ascosamente operò sottraendosi ai reciproci patti fermati perchè non si rechi nè si riceva offesa, non è possibile confidi d'occultarsi, se anche infinite volte per il presente s'occulti. Non può infatti sapere se ancora sino alla morte vi riuscirà[2].

XXXVI. — Nell'aspetto generico il dritto è uguale per tutti; perchè è qualche cosa di utile nei rapporti socievoli; ma, per le particolari differenze dei varii luoghi e d'ogni maniera di condizioni, ne consegue che non il medesimo è per tutti il diritto[3].

XXXVII. — Di quelle prescrizioni che son sancite come giuste dalla legge[4], quella che sia confermata come utile nei bisogni dei comuni rapporti, ha il carattere del giusto[5], sia essa uguale ovunque o no. Laddove invece, se alcuno stabilisca 152

---

esistenti *per sè*. Epicuro combatte dunque anzitutto l'opinione di coloro i quali consideravano la giustizia come un'entità metafisica, e non come un concetto nostro relativo ai rapporti socievoli; tali erano i pitagorici (v. ARIST., *Met.*, I, 5, 985 b 23; ALEX. in *Metaph.*, 75, 15 sg.: cfr. anche la polemica analoga di Epicuro contro i Pitagorici circa la teoria del tempo in *Ep. ad Erod.*, § 72 sg.) e Platone per il quale esisteva un καθ' αὑτὸ δίκαιον, come *idea* nel mondo iperuranio, esistente per sè, contemplata dall'anima nella vita oltremondana. Per di più egli impugna anche l'opinione degli stoici, per i quali anche le qualità morali erano entità corporee, v. SENECA, *Ep.*, 113, 1 sgg.: PLUT., *Comm. not.*, 45, 2, p. 1084 A sgg.

[1] Vedi sopra n. 1, p. 66: cfr. CIC., *De fin.*, II, 9, 28: fr. 102; CIC., *De off.*, III, 9, 38 sgg.; *Sent. vat.*, 70, ed il mio studio citato sopra, in *Nuova Riv. stor.*, 1917, p. 486 sg.

[2] V. *Sent. vat.*, 7; *Mass. cap.*, XVII.

[3] Si distingue qui il diritto naturale, di cui si parla nella sentenza XXXI, dal diritto particolare dipendente dai diversi bisogni determinati dalle condizioni di luogo e di tempo e, secondo tale criterio, sancito dalle prescrizioni di legge: cfr. PHILOD., *Voll. Rhet.*, I, p. 259 Sudhaus: v. anche PHILIPPSON, l. c., p. 326.

[4] Ho inserito nel testo le parole τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων che l'Usener pone in calce come glossa: cfr. *Mass.*, XXXVIII: τὰ νομισθέντα δίκαια. Quanto alla collocazione di queste parole nel testo greco, si osservi che non mancano in Epicuro inversioni assai dure.

[5] Il *carattere* del giusto non è altro che la *prenozione* (πρόληψις) e concetto fondamentale del giusto a cui si accenna più sotto, e definita dalla massima XXXI, cioè l'utilità reciproca di non recare o ricevere danno: sulla *prenozione* epicurea v. *Vita di Epic.*, § 33: e sopra *Epistola a Meneceo*, p. 41, 1.

una legge che non risulti corrispondere all'utilità dei comuni rapporti, essa non ha più la natura del giusto. E se, pur venendo a decadere più tardi l'utilità di quello che venne sancito come giusto, durante un certo tempo però esso corrispose alla prenozione del giusto, durante questo tempo tale prescrizione non fu meno giusta, per coloro che non si perturbano per vane ciance, ma badano solo[1] alla realtà delle cose.

153 XXXVIII. — Quando quelle cose che furono sancite come giuste dalla legge, nella pratica, senza che le circostanze siano mutate, appariscano non corrispondenti alla prenozione del giusto, vuol dire che esse non erano giuste. E quando, per mutate condizioni di cose, non più giovino quelle prescrizioni sancite come giuste, in tal caso, esse erano giuste quando utili ai comuni rapporti dei concittadini, ma più tardi non furono più giuste, quando non più utili.

154 XXXIX. — Chi nel miglior modo possibile seppe affrontare l'inquietudine che può derivare da causa esterna[2], questi

---

[1] Leggo con il Kochalsky ἀλλ' ἁπλ(ῶς) εἰς τὰ (codd. ἀλλὰ πλεῖστα: Usener ἀλλ' εἰς τά) πράγματα βλέπουσιν. Per la dottrina svolta in questa e sulla massima seguente, v. Introd., p. 24 sg.

[2] Questa massima non fu giustamente intesa dai critici, ed a torto anche si volle mutare la lezione dei codici in questa prima parte. Per τὸ μὴ θαρροῦν cfr. Thuc., I, 36, 1 (cfr. I, 142, 4): Plut., *Cat. min.*, 44. Quanto al particolare amore di Epicuro per l'uso del neutro concreto invece di un astratto, v. sotto Appendice. Rispetto a συστησάμενος (per cui l'Usener troverebbe necessario συσταλάμενος, onde sospetta di una lacuna che il Kochalsky introduce nel testo) esso va benissimo, purchè s'intenda nel senso di *affrontare* v. Pol., III, 106, 4; Diod. Sic., I, 18. Quanto poi al senso generale della massima, a torto fu interpretata come di carattere politico, sia dal Philippson (intendendo τὸ μὴ θαρροῦν riferito ad ἔθνος che non v'è nel testo) sia da altri, fraintendendo il senso di ὁμόφυλα e ἀλλόφυλα. Come debbasi interpretare secondo i luoghi paralleli epicurei ho mostrato in *Rivista di Filol.*, 1915, p. 542 sgg. «Chi è riescito ad affrontare nel miglior modo possibile l'inquietudine che può venire dalle circostanze esterne» è il saggio epicureo: v. *Mass.*, VI sg., XIV, XVIII, XL. Che egli si faccia affini tutti gli esseri (per il neutro v. *Mass.*, I) pari a lui in *atarassia* è detto nell'*Epistola a Meneceo*, § 124: tali sono i saggi e gli dèi. Verso i non saggi ed il volgo l'epicureo, per senso d'umanità, si comporta come se non fossero a sè affini, ma neppure a sè del tutto alieni. Dai malvagi, dai nemici (v. fr. 59) e dagli animali nocivi (cfr. Ermarco in Porph., *De abst.*, I, 10 ἀλλοφύλων ζῴων) si difende quanto può. Per il senso di ὁμόφυλον e ἀλλόφυλον, oltre i passi epicurei riferiti nello scritto citato sopra, v. anche Epict., *Man.*, 33, 3; M. Aurel., VIII, 26. La dottrina epicurea tende a stabilire una comunità di saggi che per la loro atarassia ed il

si rende affini tutti quegli esseri che è possibile renderci affini, e quelli che non è possibile li ritiene tuttavia non assolutamente da sè alieni. Con tutti quelli poi per cui neppur questa attitudine gli fu possibile, evita d'entrare in rapporto e, per quanto è utile, li tiene da sè lontani[1].

XXXX. — Coloro[2] che seppero procurarsi la maggior sicurtà dai vicini, vivono anche fra di loro vita soavissima, perchè nella maggior fiducia[3]; e, pure avvinti dalla più stretta intimità, non piangono la morte prematura del [caro] defunto come se fosse degno di commiserazione[4].

---

vincolo di saggezza godano della maggior fiducia gli uni verso degli altri: vedi *Mass.*, XVI, XL, ed *Ep. a Menec.*, 135 (τὸ ὅμοιον ἑαυτῷ). Su questo *foedus sapientium* v. Cic., *De fin.*, I, 70 e le mie osservazioni in *Rivista di Filol.*, 1909, p. 78. Simile è il concetto di Democrito, fr. 107 D: « Amici (φίλοι) non sono tutti i congiunti, ma quelli che con noi consentono nel concetto dell'utile comune », cfr. fr. 286 D. Questa massima, intesa così nel suo vero senso, si ricollega perfettamente alla seguente, con cui ha anche nell'espressione verbale evidenti punti di contatto.

[1] Leggo ἐξωρίσατο (cfr. Porph., *De abst.*, I, 10, p. 93, 2, e Philippson, loc. cit., p. 304 n.) ὅσα τοῦτο λυσιτελὲς πράττειν.

[2] Cioè, i saggi epicurei: v. a. *Massima* prec.

[3] V. *Mass.*, XXVIII.

[4] Le ultime parole οὐκ ὠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφήν, furono corrette variamente; per πρὸς ἔλεον (che il Crönert, *Rh. Mus.*, 1907, p. 131 vorrebbe correggere in ὡς πρόμοιρον, altri altrimenti) cfr. Philod., π. σημείων, p. 25, 5 sg. G. ὡς πρὸς τὸ φανερόν (per ἔλεος cfr. Eur., *Or.*, 832). Ogni dubbio poi cade, se si considera la dottrina epicurea: Epicuro infatti concede che il saggio pianga la morte dei suoi cari (contro la dottrina stoica dell'apatia del saggio, v. Plut., *contr. Ep.*, p. 1101 a, e mie osservazioni in *Atheneum*, 1915, p. 57 sgg.) ma per il naturale dolore che proviamo della loro perdita, non già perchè siano oggetto di compassione quanto alla loro sorte; giacchè il morire non è nulla per il saggio (*Mass.*, II) e nulla deliba dalla sua felicità (*Mass.*, XX); Lucr., III, 867 *nec miserum fieri qui non est posse*. Questi compianti sono solo propri degli stolti e come tali li ritrae Lucrezio, III, 894 sgg. 'Iam iam non domus accipiet te laeta... misero misere' aiunt 'omnia ademit Una dies infesta tibi tot praemia vitae' *Illud in his rebus non addunt: 'nec tibi earum Iam desiderium rerum super insidet una'*. Cfr. *Sent. vat.*, 66. Utile è pure confrontare Plat., *Phaed.*, 58 E sg.

EPISTOLA AD ERODOTO

INTRODUZIONE: ARGOMENTO DELL'EPISTOLA

Epicuro ad Erodoto salute

O Erodoto, per coloro che non possono studiare intentamente ogni mio scritto intorno alla natura, o leggere con diligenza le opere maggiori che composi, per essi appunto [1] preparai un compendio di tutta la mia dottrina, perchè abbiano a tener bene a mente almeno [2] le dottrine principali, ed applicandosi allo studio della natura, possano giovarsene, di volta in volta, nelle questioni più importanti. Ma è pur necessario che anche coloro i quali progredirono sufficientemente nella conoscenza dell'intera mia dottrina, ricordino 35

[1] Si deve seguire la lezione dei codici αὐτοῖς [Usener ἄν τις]: (παρεσκεύασα), non solo infatti il costrutto τοῖς μὴ δυναμένοις-αὐτοῖς trovasi in altri scrittori, (v. Thuc., III, 13, 5: Lys., 16, 11 ecc.), ma è singolare che non si sia visto che simili costrutti sono particolarmente cari ad Epicuro: v. *Mass. cap.*, XXXIX, XXX, XXXII, XXXVII: *Ep. a Er.*, § 50; *a Men.*, § 123, fr. 79. Inoltre Epicuro non disegnò solo di comporre il *Grande compendio*, a cui qui si accenna, ma effettivamente lo compose.

[2] Inserisco nel testo, come fa il Kochalsky, la correzione γε (δοξῶν), proposta dall'Usener in nota. Il γε infatti, oltre a dar ragione del δέ che trovasi nel più antico codice di Diogene ed in altri, giova anche a distinguere il contenuto del *Grande compendio* da quello di quest'epistola. Nel *Grande compendio* erano riassunte sia le dottrine generali sia le particolari, cosicchè chi l'avesse letto doveva ricordare *almeno* le prime. In quest'epistola invece vi sono solamente le dottrine capitali: essa è rivolta agli epicurei già progrediti, per facilitare loro la ricapitolazione del sistema nelle linee fondamentali (v. §§ 45, 68, 83).

per sommi capi lo schema complessivo di tutta la trattazione. Infatti dell'intuizione del tutto abbiamo frequente necessità;
36 di quella dei particolari non altrettanto. Occorre dunque rifarsi all'intera dottrina [1], ed assiduamente rammemorarne quel tanto che basti a ritrarne l'intuizione essenziale delle cose, e donde si possa derivare la minuta conoscenza dei particolari, quando si siano ben compresi e ricordati i lineamenti più generali. Infatti anche per colui che della dottrina sia compiutamente edotto, la massima perfezione consiste in questo, cioè, nel sapersi rapidamente servire delle intuizioni ⟨non solo delle teorie particolari ma anche delle universali⟩ [2] riassunte in semplici formule e massime elementari. Poichè non è possibile abbracci compiutamente il successivo svolgimento della complessa teoria, chi non sia capace di riassumere in succinte massime nella sua mente ciò che sia
37 stato anche parte a parte minutamente conosciuto. E poichè tale metodo è utile a tutti coloro a cui è famigliare lo studio della natura, io che proclamo l'assidua occupazione in questa indagine, ed in tale norma [4] massimamente trovo la tranquilla serenità della mia vita, ho per te composto, qualsiasi possa esserne il valore, anche questo compendio e riassunto per sommi principii di tutta la mia dottrina.

---

[1] Riferisco ἐπ' ἐκεῖνα a τὰ ὅλα di qualche linea sopra, e leggo βαδιστέον μὲν οὖν ἐπ' ἐκεῖνα καὶ [Gs] συνεχῶς ἐν τῇ μνήμῃ κτέ.

[2] La lezione dei codici (τὸ ταῖς ἐπιβολαῖς ὀξέως δύνασθαι χρῆσθαι καὶ πρὸς ἁπλᾶ στοιχειώματα καὶ φωνὰς συναγομένων) è corrotta, e la correzione dell'Usener ἑκάστων per καί difficilmente si spiega, e per di più lo obbliga a mutare anche συναγομένων, non sospetto e confermato da ἐμπεριλαβεῖν che segue, (cfr. anche § 68, p. 22, 11 Us., e partic. § 82 extr. κεφαλαιωδέστατα ἐπιτετμημένα — συναγόμενα) in ἀναγομένων. Quale debba essere la correzione credo risulti da ciò che precede e segue. La perfetta conoscenza di una dottrina richiede che la si possa abbracciare tutta nei particolari e nelle teorie generali, come dicesi subito dopo. Ed anche prima Epicuro ha affermato che è più necessario avere una idea chiara del complesso che delle parti; dunque la perfetta conoscenza dovrà includere l'uno o l'altro genere di sapere. Mantengo perciò in tutto la lezione dei codici, solo inserisco ⟨περὶ τῶν κατὰ μέρος καὶ περὶ τῶν ὅλων⟩, innanzi a πρὸς ἁπλᾶ. Tali omissioni sono assai frequenti nei codici di Laerzio.

[3] Leggo τοιοῦτ⟨ος⟩ ὢν (cfr. *Vita di Ep.*, § 23; *Sent. vat.*, 76), invece della lezione corrotta dei codici τὸ τούτων. L'errore venne per omissione del compendio. Epicuro ama tale abbondanza di participi, v. fr. 10: e qui sotto § 66; 52 (p. 12, 10 sgg. Us.).

I

NORME DA SEGUIRSI IN OGNI INDAGINE.

Primieramente, o Erodoto, convien renderci conto del significato fondamentale delle parole [1], per poterci ad esso riferire come criterio nei giudizi, o nelle indagini o nei casi dubbi: se no senza criterio procederemo all'infinito nelle dichiarazioni [2], o useremo parole vuote di senso.

Infatti, per avere un criterio di giudizio a cui riferirci nei 38
casi dubbi o nelle indagini o nei giudizi, è necessario badare sempre al significato primitivo per ogni vocabolo, senza avere bisogno ancora di particolare dichiarazione. Così pure bisogna scrutare sempre le sensazioni che riceviamo d'ogni cosa [3] ed in generale le intuizioni presenti, sia dell'intelletto, sia di qualsivoglia dei criteri [4], come pure la testimonianza effettiva dei

---

[1] Si noti che il significato fondamentale d'ogni parola, secondo Epicuro, costituisce sempre la *prenozione* di un oggetto, *prenozione* (πρόληψις) che si forma per la memoria di sensazioni di esso ripetutamente avute (v. *Vita di Ep.*, § 33). Perciò Epicuro è avverso alle definizioni (v. infra § 72 sg.: cfr. fr. 61), che trova superflue o capziose.

[2] ἀποδεικνύουσιν: non mi pare lo si sia interpretato giustamente nel senso di *dimostrare*: lo stesso dicasi per ἀπόδειξις che segue; o neppure credo si sia ben reso il vero senso di tutto il passo. Vedi infatti la nota precedente e confronta la testimonianza raccolta dall'Usener, p. 189, 10 sg., ove dicesi che è impossibile dichiarare il significato di tutte le parole e vano dichiarare solo quello di alcune. Per Epicuro basta si segua il senso fondamentale delle parole, corrispondente alla *prenozione* che è uno dei criteri del giudizio (v. n. pr.): se a tal metodo non ci atteniamo, o non ci faremo intendere, o dovremo ogni volta dichiarare il significato del vocabolo che usiamo, procedendo così all'infinito. Per di più non avremmo alcun criterio per stabilirlo, perchè tale criterio può essere dato solamente dalla *prenozione* che la parola suscita in noi (v. § 73: *Vita di Ep.*, § 34; 33).

[3] Leggo: ἔτι τε (Arndt: codd. εἴτε) τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντων (codd. πάντα) τηρεῖν. Per la mia correzione πάντων, v. *Ep. a Pitocle*, § 88 τὸ μέντοι φάντασμα ἑκάστου τηρητέον. L'espunzione di κατά, dinanzi ad αἰσθήσεις, è necessaria, perchè, ritenendolo, il testo contradirebbe alla dottrina di Epicuro: infatti le sensazioni sono pur esse fra i criteri, dunque le sensazioni dovrebbero scrutinare se stesse, ciò che Epicuro non ammette; onde, ritenendo il κατά qui, bisognerebbe supporlo caduto dinanzi a τὰς παρούσας ed a τὰ ὑπάρχ. πάθη, come voleva il Gassendi.

[4] Cfr. § 51: circa le *intuizioni intellettive* (ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) v. *Vita di Ep.*, § 31 e nota ivi: cfr. GIUSSANI, *Studi Lucr.*, p. 171 sgg. Sui criteri di giudizio, secondo Epicuro, v. *Vita di Ep.*, ibid.

sensi interni, per aver modo di determinare ciò che deve aver conferma [1] e ciò che non cade sotto i sensi.

II

Principii fondamentali della dottrina fisica. Dell'universo e di ciò di cui si compone.

Ed ora, secondo queste norme, debbiamo procedere a
considerare le verità che non cadono sotto i sensi [2]. Ed anzi-
tutto, che nulla s'origina dal nulla [3]; perchè ogni cosa na-
scerebbe da qualsiasi cosa, senza bisogno di alcun seme ge-
39 neratore. E se ciò che dispare si dissolvesse nel nulla, tutte
le cose sarebbero ormai perite, perchè, nelle singole dissolu-
zioni, si sarebbe ridotta al nulla la materia che le costituiva [4].

Ed altresì non è dubbio che l'universo fu sempre quale è ora, e sarà tale sempre; perchè non vi è nulla in cui possa mutarsi; infatti oltre il tutto non vi è nulla, che possa penetrandovi produrvi mutazione [5].

---

[1] τὸ προσμένον: v. sotto § 50 sgg.; *Mass. cap.*, XXIV; *Vita di Ep.*, § 34. *Ciò che attende conferma*, è l'opinamento che noi aggiungiamo ad una percezione avuta dal senso, opinamento che può essere vero o falso, secondo che l'esperienza lo confermi o no: vedi mia nota ad *Ep. a Pitocle*, § 88.

[2] Che qui si tratti dei principii fondamentali della fisica, secondo Epicuro, risulta dal § 45. Epicuro distingue le verità che cadono sotto i sensi da quelle che la ragione determina procedendo dai fenomeni sensibili: p. es. l'assioma che nulla si origina dal nulla, ecc. Sul valore d'entrambe vedi § 62 extr.

[3] Questa proposizione e quella che segue erano già enunciate da Empedocle (fr. 8 sgg.) e da Anassagora (fr. 17): cfr. Democrito, A 1, p. 18, 20. Per la dottrina epicurea, vedi Lucr., I, 150 sgg. Nel testo di Epicuro il Crönert crede sia caduto ⟨οὐδὲ φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν⟩: « e che nulla perisce nel nulla ». Ma probabilmente Epicuro omise qui, come altrove, in testi compendiosi (v. i miei *Studi plutarchei* in *Riv. di Filol.*, 1916, p. 270 sgg., e qui sotto § 41, p. 76, n. 3), un termine del ragionamento che facilmente poteva sottintendersi.

[4] Cfr. Lucr., I, 225 sgg. Secondo Epicuro le cose che apparentemente si distruggono, si dissolvono nelle particelle elementari *(atomi)* indistruttibili, e da esse si costituiscono poi altre nuove cose: cfr. § 41; 54.

[5] Sulla lezione del testo e la dottrina epicurea in questo punto, v. l'Appendice.

Ed è certo ancora (*) che l'universo consiste ⟨dei corpi e del vuoto⟩[1]. Infatti che i corpi esistano attesta universalmente[2] di per sè, la sensazione, che deve esserci fondamento, come già ho detto, per procedere ragionando all'induzione delle verità che non cadono sotto i sensi. Ed è pur necessario che esista lo spazio, che noi chiamiamo vuoto e luogo e natura intattile[3], altrimenti i corpi non avrebbero dove stare nè per dove muoversi, come di fatto vediamo si muovono.

Però oltre ai corpi ed al vuoto, non v'è nulla che si possa neppur pensare (come concepibile o per analogia con le cose concepibili) sotto specie di cose per sè esistenti, e non come quelle che diciamo proprietà concomitanti o contingenze dei corpi e del vuoto[4]. S'aggiunga (**) che dei corpi gli uni sono

(*) Scolio] Questo dice anche nel « Grande compendio », verso il principio, e nel primo libro dell'opera « Della natura ».

(**) Scolio] Questo ripete anche nel primo libro dell'opera « Della natura », nel decimoquarto e decimoquinto e nel « Grande compendio ».

---

[1] Nei codici mancano le parole ⟨σώματα καὶ τόπος⟩, introdotte dall'Usener. Recentemente però parecchi critici, fra cui l'Arndt ed il Kochalsky, ritennero che il testo di Epicuro possa stare senza questa integrazione: essi credono dunque debba solo mutarsi τὸ πᾶν ἐστι, in τὸ πᾶν ἔστι *(il tutto esiste)*. A torto però: infatti sarebbe strano che Epicuro dimostrasse l'*esistenza* del tutto dopo averla tacitamente ammessa prima, quando dimostrò l'*immutabilità* di esso. Per di più l'integrazione è confermata dall'*Epistola a Pitocle*, § 86 (τὸ πᾶν σώματα καὶ ἀναφὴς φύσις ἐστίν). S'aggiunga anche il confronto, già veduto dall'Usener, con Doxogr., p. 581, 20, ὅτι ⟨τὸ⟩ πᾶν ἐστι σώμα⟨τα⟩ καὶ κενόν (così infatti deve leggersi questo passo, perchè per Epicuro il tutto non è costituito dalla sola materia corporea): qui dunque l'omissione è solo parziale, ma ciò che vi è di più che nei codici di Laerzio comprova la lacuna segnata e colmata dall'Usener. Per la dottrina v. anche fr. 14 sg.; Sext. Emp., *Adv. dogm.*, II, 329; Lucr., I, 419 sgg.; 269 sgg.; 329 sgg.

[2] ἐπὶ πάντων: cfr. Lucr., I, 422 sgg.: Corpus... *per se communis* dedicat esse *sensus*. Per il carattere universale di certe attestazioni del senso v. sotto § 82: cfr. *Ep. a Menec.*, § 123; Philippson, *De Philodemi libro...* π. σημείων καὶ σημειώσεων, p. 28 sgg.

[3] Epicuro usa promiscuamente le parole τόπος *(spazio)*, κενόν *(vuoto)*, χώρα *(luogo)* e ἀναφὴς φύσις *(natura intattile)*; cfr. Doxogr. 318, 1; Lucr., I, 426; 331.

[4] Epicuro, dopo aver dimostrata l'esistenza della materia e del vuoto, afferma che nulla esiste *per sè* che non sia materia o vuoto; tutto quanto esiste infatti, è o materia o vuoto o accidente della materia e del vuoto. Per la teoria epicurea v. Lucr., I, 430 sgg., e sotto § 68, p. 101 sg. Epic., π. φύσ. ap. Gomp., *Wiener Stud.*, I, p. 28, 13. Epicuro evidentemente obbietta anzitutto contro Platone e la teoria

41 complessi, gli altri elementi di cui quelli risultano: e questi sono indivisibili [atomi] ed immutabili, — se è vero che le cose universe non debbano ridursi di mano in mano al nulla, ma debbano essi [atomi] permanere indistrutti nella dissoluzione dei complessi [1] — di natura compatta, perchè [2] infatti non possono esser divisi in nessun modo ed in nessuna parte del loro corpo. Perciò i primi elementi debbono di necessità essere sostanze corporee indivisibili.

Ed ancora: l'universo è infinito. Infatti ciò che è finito ha un'estremità, e questa estremità è tale rispetto a qualcos'altro [3]; perciò non avendo alcun limite estremo non ha

---

delle *idee*, come essenze esistenti per sè; così pure contro ogni teoria spiritualista che ammetta essenze incorporee (che non siano il vuoto) come l'anima, § 67. Quanto alla lezione del testo, arbitrarie sono le correzioni dell'Usener, del Kochalsky e di altri: deve leggersi con i codici: ὡς καθ'ὅλας φύσεις λαμβανόμενα καὶ μὴ ὡς τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα: infatti per ὡς cfr. § 68 sgg., quanto poi al neutro plurale esso viene per costruzione a senso, dato il valore collettivo di οὐδὲν precedente; cfr. *Massime cap.*, VI: ἀγαθὸν ἐξ ὧν.

[1] Per la prova dell'indivisibilità degli atomi, desunta dall'assioma che nulla si distrugge nel nulla, v. § 54: Lucr., I, 485 sgg. e le testimonianze raccolte dall'Usener, p. 191 sgg. Anche qui credo si possa tenere il testo manoscritto. Certo erravano gli antichi editori che, conservando la lezione dei codici (ἀλλ'ἰσχύοντα ὑπομένειν), riferivano ἰσχύοντα a πάντα: v. infatti Lucrezio, I, 518 sgg. Materies igitur solido quae corpore constat Esse aeterna potest *cum cetera dissoluantur*: cfr. § 54. È possibile però che la lezione sia esatta, purchè si riferisca ἰσχύοντα a ταῦτα *(gli elementi indivisibili)* che è il soggetto della proposizione precedente e di quella che segue. Ove il testo si dovesse ritenere corrotto, credo la più agevole correzione sarebbe leggere ἰσχυόν τι.. (cfr. § 54), «ma che qualche cosa di indistruttibile (ἰσχῦον: cfr. § 54 τι... στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον) permanga nella dissoluzione dei complessi»; cfr. Lucr., I, 578 sgg.

[2] Leggo οἷα δή (codd. ὅταν: Usener ὄντα): l'errore sarebbe venuto per il consueto iotacismo, donde poi ΔΙ fu letto N. Le ragioni dell'indivisibilità degli atomi son due: anzitutto essi hanno bensì parti, ma tali che non possono esistere separate dal tutto (§ 58 sgg.: Aët., I, 3, 18), in secondo luogo non vi sono interstizi vuoti (Aët., l. cit.). Ciò indica la duplice espressione che usa Epicuro in questo passo ὅπῃ ἢ ὅπως. Così pure Lucrezio distingue la *simplicitas* dalla *soliditas* come qualità degli atomi: cfr. anche § 54: στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον.

[3] L'Usener (p. xviii) credo sia caduto qui un membro del ragionamento, che ricostituisce così: ⟨ἀλλὰ μὴν τὸ πᾶν οὐ παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται⟩ («ma il tutto non si può considerare rispetto qualcos'altro da esso distinto») cfr. Cic., *De div.*, II, 50, 103, e con lui s'accordano i critici. Forse però qui, come altrove (v. s. p. 74, n. 3), Epicuro, nel riprodurre in forma compendiosa l'argomentazione, omise un membro del ragionamento che poteva facilmente sottintendersi). Per la dottrina cfr. Lucr., I, 951 sgg.: II, 104, 8 sgg.: Epic., fr. 63.

fine; non avendo fine deve essere infinito, e non limitato. Per di più, il tutto è infinito per la moltitudine dei corpi e per l'estensione del vuoto [1]. Infatti se infinito fosse il vuoto e limi- 43
tati i corpi, questi non potrebbero persistere in nessun luogo ma sarebbero tratti qua e là, dispersi per l'infinito vuoto, perchè non sostenuti da altri, nè rimbalzati indietro dagli urti [2]. E se invece fosse finito il vuoto, i corpi infiniti non potrebbero esservi contenuti.

Per di più: quei corpi che sono indivisibili [atomi] e compatti, e che costituiscono i complessi, ed in cui questi si dissolvono, hanno inconcepibile numero di forme [3]: perchè non sarebbe possibile che tante differenze [quante sono dei complessi] risultassero dalle medesime forme [di atomi] delimitate di numero. E di ciascuna di tali forme vi è un numero assolutamente infinito di atomi, mentre per il numero delle forme loro sono non già infiniti, ma solo di numero inconcepibile (*).

(*) Scolio] Infatti, più sotto [§ 56], dice che la divisibilità non si estende all'infinito: ed aggiunge [che le forme degli atomi sono di numero limitato]: poichè le qualità possono mutare, anche se si stabilisce un limite pur alla grandezza di essi atomi [§ 56] [4].

---

[1] Sull'infinità della materia e del vuoto, v. Lucr., I, 1008 sgg.: 984 sgg.

[2] ἀνακοπάς, non ἀντικοπάς, come vorrebbe correggere il Crönert, perchè alla dispersione degli atomi si oppongono appunto quegli urti che li respingono *in sito* dal moto iniziale di caduta (cfr. ὑπερείδοντα che precede).

[3] Su questa dottrina e ciò che segue, vedi le mie ricerche in *Atti della R. Acc. delle scienze di Torino*, vol. XLVII, sed. 21 aprile 1912, p. 13 sgg. dell'estratto, e cfr. qui sotto n. 4.

[4] Questo scolio diede origine a variissime interpretazioni e correzioni del testo, di cui nessuna raggiunse il suo scopo, come mostrai nel mio studio citato sopra (n. 3). Non si vide infatti che la spiegazione della seconda parte doveva cercarsi nel testo di quest'epistola stessa (§ 56) a cui lo scoliasta si riferiva. Leggo dunque λέγει δὲ (codd.: λήγειν δὲ Usener), ἐπειδὴ αἱ ποιότητες μεταβάλλονται ⟨κ⟩εἰ (εἰ codd.: cfr. una simile corruzione in § 56, p. 16, 4 Us. e § 78, p. 29, 14 Us.) μέλλει τις κτέ. Il testo così corrisponde all'argomentazione del § 56, ove si combatte la dottrina di Democrito. Infatti Democrito (v. A 9 Diels, II³, p. 4, 21 sgg.) credeva che fossero infinite le forme atomiche, perchè solo in tal modo pensava si potessero spiegare le continue mutazioni di qualità nei corpi composti. Epicuro invece ammette infinito *il numero degli atomi* (v. s. § 41 sg.), ma *non infinito*, bensì solo inconcepibilmente grande, il *numero delle forme loro*.

43 **Gli atomi (*) poi, sono in continuo moto sempre[1] ⟨e gli uni cadono perpendicolarmente, gli altri declinano spontanea-**

(*) Scolio] Più sotto [§ 61] aggiunge che essi si muovono con uguale velocità, perchè il vuoto lascia ugualmente passare senza ostacolo i più leggieri ed i più pesanti.

Infatti, come dice poi Epicuro (§ 56) e ripete qui lo scoliasta, l'ipotesi democritea non è necessaria per spiegare le variazioni di qualità dei corpi composti, che Epicuro spiega sia con le mutazioni soggettive del senziente, sia con la modificazione dell'ambiente esterno, sia con la diversa disposizione degli atomi e con il variare dei loro moti nei corpi percepiti. Per di più tale ipotesi è inconciliabile con il concetto di atomo, perchè infinita varietà di forma implicherebbe grandissima varietà di grandezza (v. Lucr., II, 478 sgg.), e se si ammette, come Democrito ed Epicuro ammettono, che la divisione non proceda all'infinito, e cioè si parte da un limite di grandezza degli atomi non infinitamente piccolo, si dovrebbe supporre che possano aversi atomi di infinita grandezza, affinchè a procedere dal minimo limite di grandezza si abbia il conveniente divario di dimensioni necessario a comprendere infinite variazioni di forme. E di fatto, secondo le nostre fonti, Democrito avrebbe ammessi atomi grandi come mondi (Dem., A 47); Epicuro invece nega (§ 56 e lo scolio a p. 79) che gli atomi possano raggiungere il limite della visibilità: cfr. anche Lucr., II, 495 sg.: formarum novitatem corporis augmen Subsequitur. Quare non est ut credere possis Esse infinitis distantia semina formis, Ne quaedam cogas *immani maximitate Esse*, supra quod iam docui non posse probari: e ibid., 481 sg.: quod si non ita sit... semina quaedam Esse infinito debebunt corporis auctu. Risulta chiarita così la dottrina a cui si allude nella seconda parte di questo scolio. — Nella prima parte invece, si esclude che si possono dare infinite differenze di forme negli elementi primi supponendo che la variazione delle loro dimensioni avvenga in piccolezza, ciò che dicesi impossibile, perchè Epicuro (vedi § 56) nega la divisibilità all'infinito della materia, contro l'opinione di Anassagora e di altri. Nota che αὐτάς va riferito ad αἱ ἄτομοι (come del resto nello scolio seguente), che è il soggetto della frase a cui lo scolio è apposto (ἀπερίληπτοι [αἱ ἄτομοι]).

[1] Il testo di questo passo, assai discusso, così si legge nei codici: κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι τὸν αἰῶνα, καὶ αἱ μὲν εἰς μακρὰν ἀπ'ἀλλήλων διιστάμεναι, αἱ δὲ αὐτὸν τὸν παλμὸν ἴσχουσιν, ὅταν τύχωσι τῇ περιπλοκῇ κεκλιμέναι ἢ στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν. L'Usener segna una lacuna, dopo τὸν αἰῶνα, in cui si indicasse il primo genere di moto, cioè il moto di caduta per gravità, e propone di leggere αὖ invece di αὐτὸν, ed ἴσχουσαι invece di ἴσχουσιν. Il Kochalsky accetta αὖ e la lacuna, ma la pone dopo διιστάμεναι, colmandola così: ⟨κατὰ στάθμην ἐπὶ τὸ κάτω φέρονται⟩. Tale integramento però è poco prudente, perchè secondo Epicuro non sempre il moto di caduta è perpendicolare, ammettendosi la deviazione per *clinamen* (v. Lucr., II, 216 sgg.: Aet., I, 12, 5). Il Giussani (v. II, 169) ed il Tescari invece non ammettono lacuna, credendo che Epicuro: «descriva la condizione di fatto e solo distingua fra rimbalzi lontanissimi, lontanucci o vicinissimi», e quanto al testo correggono αὐτοῦ (Brieger) invece di αὐτόν, ed ἴσχουσαι invece di ἴσχουσιν. Orbene, quantunque io sia quanto mai disposto a conservare intatti i testi manoscritti, credo tuttavia che le probabilità di una lacuna in questo

mente dal moto retto, gli altri rimbalzano per l'urto; di questi poi gli uni nel loro moto⟩ divergono lontani fra loro, gli altri trattengono questo stesso rimbalzo, quando siano respinti [1] dagli atomi che ad essi s'intrecciano, o quando sono contenuti da altri atomi fra loro intrecciati. E questo avviene, perchè il 44
vuoto che separa gli atomi gli uni dagli altri, non può, per la sua propria natura, opporre ostacolo alla loro caduta: e d'altra parte la loro insita solidità e durezza fa che urtati rimbalzino, finchè l'intreccio atomico non li respinge indietro dal rimbalzo. Questi moti poi avvengono *ab aeterno* [2], perchè eterni sono gli atomi ed il vuoto (*).

E questo che si è detto, di sì grande importanza, purchè 45
tutte queste dottrine si tengano bene a mente, offre come fon-

* Scolio] Più sotto [§ 54] aggiunge che gli atomi non hanno neppure qualità alcuna, fuorchè forma, grandezza e peso: e che il colore muti secondo la disposizione degli atomi, dice nei «Dodici principii elementari», e aggiunge che essi non possono avere qualsiasi grandezza [§ 55 sg.], perchè mai atomo divenne visibile al senso [§ 56].

---

passo, siano parecchie; infatti: 1) l'intrusione di uno scolio produsse anche altrove lacune in queste epistole: 2) coloro che non ammettono la lacuna, correggono il testo manoscritto in ciò che segue: ora è invece probabile che l'irregolarità del costrutto provenga non da corruzione, ma da caduta di una frase, e che perciò il supporre una lacuna sia ancora il rimedio più prudente, purchè la si sappia colmare in modo che non esiga altra correzione: 3) che Epicuro esponesse qui tutte le varie forme di moto, e perciò anche quello per *clinamen* (che mi pare a torto dimenticato qui dall'Usener e dal Kochalsky) è molto probabile, non solo perchè dal § 45 risulta che nei §§ precedenti si erano indicate le dottrine capitali della fisica, sufficienti a darne un rapido schema riassuntivo, ma anche perchè del *clinamen* non si parla in nessun altro luogo dell'epistola, cosa questa assai singolare, trattandosi di teoria importantissima, nè vedo se ne potesse parlare se non qui. Credo dunque si debba ricostruire presso a poco così il testo: κινοῦνταί τε... αἱ ἄτομοι τὸν αἰῶνα καὶ αἱ μὲν ⟨κατὰ στάθμην, αἱ δὲ κατὰ παρέγκλισιν, αἱ δὲ κατὰ παλμόν. τούτων δέ, αἱ μὲν φέρονται⟩ εἰς μακρὰν ἀπ'ἀλλήλων διιστάμεναι, αἱ δὲ αὐτὸν τὸν παλμὸν ἴσχουσιν κτέ. Su questo teste ho condotta la mia traduzione. Il mio integramento poi si fonda sulla testimonianza di Aezio citata sopra.

[1] Epicuro qui distingue (come osserva giustamente il Brieger) due sorta di complessi atomici, la prima (a cui appartengono i corpi solidi) composta di atomi fra loro direttamente intrecciati: l'altra (a cui appartengono i fluidi) composta di atomi non intrecciati e che, per rimanere uniti, debbono essere circondati da altri atomi intrecciati fra loro: così p. es. l'anima, che è un fluido, è contenuta dal corpo che fa da *contenente* (τὰ στεγάζοντα), v. s. § 66.

[2] V. Lucr., II, 80 sgg.: Cic., *De fin.*, I, 6, 17.

damento l'adeguato schema riassuntivo di quanto si deve pensare della natura delle cose esistenti [1].

Ed ancora, i mondi sono infiniti, sia quelli simili al nostro, sia quelli dal nostro dissimili [2]. Perchè gli atomi, che abbiamo testè dimostrato essere infiniti, percorrono anche i più lontani spazi. Ed in verità quelli opportuni a dare origine ad un mondo od a costituirlo, non possono essere esauriti nè da un solo mondo, nè da un numero finito di mondi, nè da quanti mondi sono simili, nè da quanti sono ad essi diversi. Nulla dunque s'apporrà a che i mondi siano infiniti.

III

Dei simulacri e della vista.

46 Vi sono poi delle immagini che hanno la medesima figura dei corpi solidi; ma che per loro sottigliezza superano di gran lunga le cose che vediamo [3]. Infatti non è punto impossibile che si formino, nell'ambiente a noi esterno, tali emanazioni e complessi opportuni a riprodurre le parti cave o piane, e similmente efflussi che conservino la disposizione

[1] Leggo: τὸν ἱκανὸν τύπον ὑποβάλλει τῆς (codd.: ⟨ταῖς περὶ⟩ τῆς Us.) τῶν ὄντων φύσεως ἐπινοίας (f: ἐπινοίαις codd.): cfr. infatti § 35: τὸν τύπον τῆς ὅλης πραγματείας: per ὑποβάλλει v. *Ep. a Pitocle*, § 90.

[2] Dimostrato che tutto quello che esiste è vuoto e materia, e che ambedue sono infiniti, ne trae un corollario, che infiniti debbano essere i mondi: cfr. sotto § 73: *Ep. a Pitocle*, § 89: Lucr., II, 1052 sgg., e le testimonianze raccolte dall'Usener, p. 214, 13 sgg.

[3] Per Epicuro, la percezione visiva avviene per mezzo di immagini (τύποι) o *simulacri* (*simulacra* — come traduce Lucrezio il termine tecnico, εἴδωλα, di Epicuro), che giungono al nostro occhio dipartendosi dall'oggetto percepito. Essi sono uno strato sottilissimo e superficiale di atomi dell'oggetto stesso, che si stacca dal corpo, per i continui urti che questo riceve dagli atomi esterni in perenne moto. Tale strato atomico, conserva le particolarità che aveva nel corpo, cioè ne riproduce sia il rilievo, sia i moti atomici dai quali deriva la sensazione del colore. Su questa dottrina epicurea, v. le testimonianze, p. 220, 13 sg. Usener: Lucrezio, IV, 29 sgg.; v. anche R. Schöne, *Damianos Schrift über Optik, mit Auszügen aus Geminos*, Berlin, 1897, p. 24: cfr. Crönert, *Rh. Mus.*, 1907, p. 128.

e la successione che gli atomi avevano nei corpi solidi. Queste
immagini chiamiamo **simulacri** (εἴδωλα).

— Si badi poi che il movimento il quale avvenga attra-
verso al vuoto senza alcun ostacolo di urti, compie ogni
percorso immaginabile con impensabile velocità: infatti sono
gl'intoppi o l'assenza di essi che ci si rivelano sotto la specie
di velocità o di lentezza. E veramente [1] non è in alcun modo 47
possibile che anche il complesso corporeo in moto che ve-
diamo giungere a noi, percorra nei tempi solo concepibili
mentalmente le molteplici traiettorie [che percorrono i suoi
atomi] (questo infatti non solo è inconcepibile, ma in tal caso
tale corpo, mentre viene tutt'insieme in un tempo sensibile
da un punto qualsiasi dello spazio, dovrebbe essersi mosso
da un punto diverso da quello da cui percepiamo la direzione
del suo moto) per ciò che la velocità del suo moto sarà ade-
guata agli intoppi incontrati, anche se fin a questo punto
non ne abbiamo tenuto conto. Ed è un principio questo che
giova veramente tenere a memoria. —

Ciò posto, siccome nessuno dei fenomeni che cadono sotto
i sensi, s'oppone a che i simulacri possano essere d'insupe-
rabile sottigliezza: ne consegue che essi debbano avere anche
insuperabile velocità [2], poichè il loro corso si compie sempre
in linea retta, e per di più, quando se ne consideri un numero
limitato [3], nessuno o pochi ostacoli trovano nel loro corso,
mentre una moltitudine di atomi susseguentisi in infinito nu-
mero tosto trova qualche ostacolo. Oltre a ciò [nulla s'oppone 48
nei fenomeni che cadono sotto i sensi] a che i simulacri si

---

[1] È questo uno dei passi più ardui e più discussi delle operette epicuree: per la mia lezione del testo e per la dottrina v. l'Appendice.

[2] Sulla sottigliezza dei *simulacri*, v. Lucr., IV, 110 sgg.; Epic., π. φύσ., II, col. 1, 5 sgg., in *Voll. Herc.*, coll. pr. II, (2), ed. Rosini; col. 9, 1 sgg., ibid., p. 21. Si noti però che l'edizione del Rosini è anteriore alla scoperta dell'altra copia di questo libro nei papiri ercolanesi: vedi dunque, per la col. 9, pap. 1010, col. 15; cfr. Scott, *Fragmenta Herculanensia*, p. 54 sgg. Appunto per la loro sottigliezza i simulacri sono velocissimi, perchè pochissimo o null'affatto sottoposti agli urti esterni e a quelli interni prodotti dai cozzi intestini dei loro atomi, cozzi che rallentano il moto degli altri complessi atomici.

[3] Leggo πρὸς τῷ ⟨τῷ μὴ⟩ ἀπείρῳ αὐτῶν: per tale mia lezione e per la teoria vedi l'Appendice.

formino con velocità pari a quella del pensiero [1]. Infatti dalla superficie dei corpi si dipartono continui effiussi [2], che però non si manifestano con la diminuzione del corpo stesso, perchè questo riceve continuo risarcimento di materia [3]; e tale effiusso conserva durante lungo tempo la disposizione e l'ordine che gli atomi avevano nel corpo solido, sebbene qualche volta avviene che si scomponga [4]. Per di più nell'ambiente esterno a noi, si formano concrezioni che avvengono rapidamente [5], perchè per esse è sufficiente un accozzamento su-

---

[1] Perchè la visione di un oggetto si possa avere per mezzo di simulacri, è necessario che tali simulacri si stacchino continuamente dagli oggetti e si succedano con velocità massima: in tal modo noi non percepiremo singoli simulacri separati (che produrrebbero una visione intermittente) ma una continua successione di essi, così veloce da rendere possibile la continuità dell'impressione visiva. A ciò si aggiunga che solo tale velocissima successione può compensare certe deformazioni che i singoli simulacri possono ricevere da ostacoli dell'ambiente esterno. e tale compenso si ottiene per il processo di accomodamento di cui si parla più sotto. Finalmente il medesimo oggetto può essere veduto contemporaneamente da diversi spettatori. donde tanto più è necessaria tale continua o velocissima formazione di simulacri. Per questa dottrina v. Lucr., IV, 143 sgg.

[2] Epicuro riprende la dottrina empedoclea sugli effiussi continui che si dipartono dalle cose; v. Emp., fr. 89. e mia nota ivi. Per la dottrina di Epicuro vedi Diog. di Enoanda, fr. IV, col. 2, 6 sg.: Lucr., II, 69: Plut., *Adv. Col.*, 16, 1116 C.

[3] ἀνταναπλήρωσις: erra il Giussani che intende ἀνταναπλήρωσις come il risarcimento degli idoli stessi, deformati dall'ambiente esterno (v. sotto § 50; 50); e giustamente il Tescari lo corresse (*Boll. di Filol. classica*. 1906, n. 3 sg.) citando Plut.. *Adv. Col.*, 16, 1116 C, donde appare che si tratta del risarcimento dei corpi da cui si dipartono gli effiussi: ma non han ragione nè Plutarco nè il Tescari, che considerano tale risarcimento come prodotto dell'affiusso di altri simulacri esterni al corpo: infatti questo risarcimento è prodotto da atomi acconci di qualsiasi origine, che sempre turbinano nell'ambiente circostante, derivanti sia dall'attrito dei corpi, sia dai simulacri, sia da ogni altro affiusso.

[4] Come s'è detto sopra, i simulacri possono scomporsi per urti che incontrano nell'ambiente esterno; ma tale scomposizione è compensata dall'accorrere di nuovi idoli che ne risarciscono le fratture. Però questo compenso è talvolta insufficiente, quando l'idolo venga troppo di lontano ed abbia sopportati troppi urti esterni, così Epicuro spiega certi apparenti errori visivi, come il fatto che una torre veduta da lontano possa apparirci rotonda invece che quadrata, per il logoramento degli spigoli dei simulacri che ne giungono a noi: v. Sext. Emp., *Adv. dogm.*, I, 208 sgg.: cfr. Lucr., IV, 351 sgg., e il papiro epicureo pubblicato dal Crönert in *Rh. Mus.*, 1907, p. 124.

[5] Tali concrezioni (συστάσεις), simili ai simulacri, sono p. es. le apparenze mostruose delle nubi, v. Lucr., IV, 129, e così pare spiegasse Epicuro anche certi fenomeni di miraggio, v. Diod. Sic., III, 50, 4: vedi pure su queste συστάσεις Epic., π. φύσ., *Voll. Herc.*, coll. alt., VI, f. 86 sg. Sono anche concrezioni artificiali quei

perficiale: ed infine vi sono molti altri modi in cui tali fenomeni possono prodursi. Infatti nulla di quanto si è detto è in contrasto con la testimonianza dei sensi, purchè si ponga mente, in certo modo, alla evidenza effettiva dei fenomeni, a cui si dovrà riferire anche la costante continuità delle proprietà sensibili dagli oggetti esterni sino a noi [1].

Occorre pure ritenere che per mezzo di affiussi esterni 49
non solo noi vediamo le forme delle cose ma anche pensiamo [2]. Infatti non potrebbero le cose esterne imprimere la loro particolare forma e colore per mezzo dell'aria intercedente fra esse e noi [3], e neppure per mezzo dei raggi o di effiussi

---

simulacri, per cui pensiamo, o vediamo nei sogni, esseri inesistenti in natura, come p. es. centauri, chimere, ecc. Tali simulacri si formano per unione superficiale di diversi simulacri; p. es. un simulacro di centauro si forma dall'unione di un simulacro di cavallo e di uno d'uomo: v. LUCR., IV, 732 sgg. A queste concrezioni si riferisce in particolare l'osservazione di Epicuro (male interpretata da altri) che segue poco dopo, quando si parla della facilità di questi accozzamenti superficiali (διὰ τὸ μὴ δεῖν κατὰ βάθος τὸ συμπλήρωμα γίνεσθαι): vedi LUCR., IV, 741 sgg.: verum ubi equi atque hominis casu convenit imago *Haerescit facile extemplo*, quod diximus ante, *Propter subtilem naturam et tenvia texta*.

[1] Ritengo ἵνα dei codici, corretto dall'Usener in τίνα, considerando ἵνα come avverbio, come fa pure il Kochalsky. Epicuro, secondo la sua dottrina canonica, raccomanda anche qui di tener conto delle testimonianze dei sensi, cioè dell'*evidenza*, ἐνάργεια: ma aggiunge che non si deve solo badare al puro fatto evidente della percezione visiva, bensì anche al fatto della continuità delle qualità sensibili (συμπάθεια) dall'oggetto percepito sino a noi. L'ultima frase del periodo ἵνα καὶ τὰς συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς ἀνοίσει, fu male intesa anche dagli ultimi interpreti; a conferma della traduzione che ho dato, v. § 50 e nota ivi, p. 84 n. 3 cfr. anche § 52 sg. e n. ivi. Si noti che Epicuro qui ha in vista la dottrina di coloro che ammettevano l'azione di un medio tra il senso e l'oggetto sensibile, come l'aria (v, s. n. 3), che, secondo lui, avrebbe nociuto a tale conservazione delle qualità sensibili.

[2] Epicuro si serve della dottrina dei simulacri, per spiegare non solo i fenomeni visivi, ma anche i fenomeni della conoscenza: i quali pure si producono per opera di simulacri più sottili che non affettano l'occhio, ma l'anima: v. LUCR., IV, 720 sgg. e le testimonianze raccolte dall'USENER, p. 219, 30 sgg.; cfr. CIC., *Ep. ad. fam.*, XV, 16, 1.

[3] Epicuro, senza nominarli, polemizza con gli altri filosofi che proposero altre soluzioni del fenomeno visivo. Secondo l'Usener, Epicuro accennando all'azione dell'aria intermedia fra noi e l'oggetto, alluderebbe alla dottrina di Aristotele (*De an.*, II, 7, p. 418 sg.; *De sensu*, 2, p. 438 b 3, 3; 439 a 21) benchè egli stesso noti «*si quidem* ἀέρα *pinguius dicere videtur quod ille* τὸ διαφανές». Crede invece che qui Epicuro combatta la dottrina di Democrito (A 135, § 50 τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὁρωμένου τυποῦσθαι [cfr. Epic. ἐναποσφραγίσαιτο] ὑπὸ

di qualsiasi natura — che si dipartano da noi verso di esse — così facilmente come per afflusso, dalle cose esterne a noi, di certi simulacri, uguali ad esse in colore e forma, i quali simulacri, secondo la rispettiva grandezza [1], penetrano negli occhi o nella mente, ed hanno celere moto e perciò producono l'impressione di un tutto unico e continuo [2]; per di più essi conservano dall'oggetto percepito la costante continuità delle proprietà sensibili, per la loro immediata e simmetrica contiguità da quell'oggetto a noi, prodotta dall'interna vibrazione degli atomi nel corpo solido donde le immagini si dipartono [3].

E quella percezione che riceviamo, della forma o delle contingenze [dell'oggetto percepito], per mezzo dell'intuizione intellettiva o per mezzo degli organi dei sensi, è la forma dell'oggetto solido [da cui si partono i simulacri], risultante

---

τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὁρῶντος). Quanto alla dottrina seguente, cioè quella dei *raggi*, si noti che era attribuita ad Empedocle, (v. A 90, nel mio vol., p. 381 e n. ivi), certo fu opinione di Parmenide (A 48) e poi di Archita (v. A 25) simile è pure la dottrina di Platone e di altri; non v'è dunque ragione per credere con il Crönert che Epicuro si riferisca a Senocrate. Tali raggi sono gli efflluvi ignei che si dipartirebbero dall'occhio e si incontrerebbero con gli effluvi degli oggetti veduti. Credo prudente leggere con i codici τῶν ἀκτίνων invece di τινῶν ἀκτ., come l'Usener, perchè tale teoria dei raggi era ben nota.

[1] κατὰ τὸ ἐναρμόττον μέγεθος: questa distinzione (male interpretata anche dal Giussani, v. III, p. 285) fa Epicuro, perchè i *simulacri* percepiti dagli occhi sono più grossolani, quelli percepiti dall'anima sono invece più sottili: v. Lucr., IV, 728 agg.; 748: e per ciò Epicuro dice poi: «negli occhi *o* nella mente» (cioè nell'*anima*: v. l'uso lucreziano mens = animus) onde a torto altri traducono «negli occhi *e* nella mente». Tale dottrina dell'adattamento del senziente e del sensibile era già in Empedocle, A 86, 15, che usa anche il termine tecnico ἁρμόττειν, passato poi agli atomisti e ad Epicuro.

[2] V. sopra p. 82, n. 1.

[3] I simulacri ci dànno un'immagine fedele dell'oggetto percepito: 1) perchè essi si susseguono immediatamente l'un l'altro simmetricamente (v. § 47 extr., e p. 82, n. 1) in modo che i guasti dell'uno possono essere facilmente riparati dall'affluire di un altro simulacro (con σύμμετρον cfr. Epic., π. φύσ., II, in papiro 1010, col. 10, di cui non abbiamo ancora un'edizione, καὶ ταῖς τῶν εἰδώλων φύσεσιν — συμμέτρως ἐχούσαις): 2) perchè gli atomi nei simulacri conservano non solo la stessa disposizione che avevano nei corpi da cui si dipartono, ma anche gli stessi moti atomici che ricevevano dagli atomi interni del corpo. Da tale ordine e moto degli atomi derivano appunto la sensazione del colore e le altre qualità che si percepiscono con la vista: v. Lucr., II, 760 agg. Per la συμπάθεια v. s. p. 82, n. 1.

dalla compiuta integrità dell'idolo o da un residuo di esso [1]. L'inganno e l'errore è invece sempre in ciò che la nostra opinione aggiunge (*) ⟨a quello che attende⟩ conferma, o nessuna attestazione contraria, ed invece non sia confermato, ⟨o riceva attestazione contraria⟩ [2].

(*) GLOSSA] secondo un certo moto psichico, che avviene in noi stessi, congiunto alla percezione intuitiva, ma che da essa si può distinguere [3], moto psichico che è causa dell'inganno [cfr. sotto § 51].

---

[1] κατὰ τὸ ἑξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου: Questo passo credo sia stato frainteso. Anche il Giussani a torto stima si parli di successione di simulacri, oppure di un simulacro isolato: tale interpretazione è esclusa dal singolare εἰδώλου che non può significare successione di simulacri; per di più ἐγκατάλειμμα εἰδώλου deve significare residuo, parte di simulacro. Ed il passo si spiega se pensiamo che le nostre percezioni visive o intellettive possono provenire sia da un simulacro esattamente conservato, sia da un simulacro guasto o lacero (come, per la sensazione visiva, il simulacro della torre quadrata vista di lontano (v. sopra p. 81, n. 4) che ci giunge con gli spigoli consunti e perciò ci appare rotonda) e più specialmente questo avviene nei sogni, quando, ad esempio, sogniamo un uomo senza capo. Tali fenomeni infatti accadono per un residuo di simulacro che giunge a noi. Così pure il simulacro di un centauro è composto di due residui di simulacri unitisi insieme (v. sopra p. 82, n. 5).

[2] Per Epicuro i sensi non c'ingannano mai, perchè essi in realtà ci testimoniano solo certe combinazioni o moti atomici dell'oggetto percepito: si può ingannare invece il nostro giudizio che dalla testimonianza dei sensi trae illazioni che diremo vere o no, secondo che saranno o no confermate dall'esperienza. Per esempio, quando la torre vista da lontano ci appare rotonda, mentre è quadrata, il senso non c'inganna, perchè il simulacro a noi giunto è infatti deformato dall'urto contro gli strati d'aria intercedenti fra noi e la torre, ed a noi giunge perciò con spigoli smussati. Abbiamo però torto se ne desumiamo l'illazione che la torre sia realmente rotonda, senza accertarcene. Su questa dottrina v. sopra *Massima capitale*, XXIIII sg.; *Vita di Epicuro*, § 31 sgg.: cfr. SEXT. EMP., *Adv. dogm.*, I, 203 sgg.: LUCR., IV, 353 sgg.; 462 sgg.

[3] διάληψιν δὲ ἔχουσαν. Gl'interpreti (qui e nella frase corrispondente del § 51) intendono διάληψιν = *opinione*, e traducono *opinatione praeditam*, oppure, come il Kochalsky: «*che contiene un elemento subiettivo*». Ma ciò è falso, per parecchie ragioni: 1) perchè questa attività, o moto psichico, è appunto essa stessa l'opinamento, e non già *contiene opinamento*; 2) perchè Epicuro stesso in § 58 usa διάληψις e διαλήψεσθαι col senso di *distinguere*; 3) perchè nei passi paralleli in cui è enunziata questa stessa teoria (*Mass. cap.*, XXIV, διαιρήσεις: *Ep. a Pitocle*, § 88, διαιρετέον), Epicuro parla appunto della *distinzione* e *separazione*, che si può e deve fare fra il contenuto effettivo della sensazione e l'opinamento che vi si aggiunge; 4) perchè questa avvertenza, che l'opinamento è separabile dalla sensazione, era necessaria, giacchè se questa attività psichica, che Epicuro dice *congiunta* alla percezione, non se ne potesse *separare*, noi non potremmo mai

51 Ed infatti se non vi fossero queste emanazioni della natura da noi determinata, non sarebbe possibile quella somiglianza che hanno le cose reali e che si dicono vere, con le percezioni, che ci recano quasi una riproduzione plastica di esse[1], ricevute, sia nei sogni, sia per certe altre intuizioni dell'intelletto o dei rimanenti criteri. Per di più non si avrebbe errore se non si producesse in noi stessi anche un altro speciale moto psichico, congiunto bensì ⟨alla percezione intuitiva⟩, ma che da essa si può distinguere[2]. Per tale moto psichico (*), se non riceve conferma, ovvero se ha attestazione contraria, nasce l'errore; se invece riceve conferma o nes-
52 suna attestazione contraria si ha il vero[3]. E questa dottrina bisogna tenere bene a mente, perchè non sia distrutta la fede nei criteri della verità che riguardano l'evidenza effet-

* GLOSSA] cioè il moto psichico unito alla percezione intuitiva, ma che da essa si può distinguere.

---

sfuggire l'errore. Perciò ho tradotto διάληψις con *distinzione*. L'intera frase poi, messa dall'Usener in calce come glossa, è evidentemente desunta da ciò che segue. Si noti però che nei codici queste parole sono inserite dopo οὐκ ἐπιμαρτυρουμένου (nella mia trad.: «non sarà confermato») ma siccome esse si riferiscono a ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ («in ciò che la nostra opinione aggiunge»), ho senz'altro trasferito il richiamo a quest'ultime parole, per comodità del lettore.

[1] Leggo: οἱονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων, con i codici. Non hanno compreso il senso di questa frase l'Usener (che legge οἷον ἢ), e gl'interpreti che accettarono senz'altro tale mutamento. Epicuro infatti, secondo ciò che ha raccomandato in § 48 (v. sopra p. 83), dice che la veracità dei nostri sensi, anche nei sogni o nelle altre visioni intellettive, si può provare osservando che vi è corrispondenza fra le realtà esterne e le nostre percezioni. Infatti, p. es., nei sogni, spesso abbiamo percezioni che se confrontiamo poi con le realtà corrispondenti ci appariscono come riproduzioni plastiche fedeli degli oggetti percepiti, questo, secondo Epicuro, è solo possibile se si ammette l'esistenza dei simulacri che sono in effetto riproduzioni esatte degli oggetti. Altrettanto dicasi di quelle percezioni o rappresentazioni visive che possono aver conferma dal tatto. Che tale debba essere la lezione e l'interpretazione del testo. credo si dimostri anche col confronto di altri passi epicurei: v. p. es. PLUT., *Quaest. conv.*, VIII, p. 734 f (= Us., p. 224, 23 sg.), ove delle visioni dei sogni si dice: ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας; e *Comm. Lucani*, VII, 8, p. 221, 1: atomos influere animis nostris *in imaginibus corporum*: cfr. anche LUCR., IV, 749 sgg. Per la dottrina cfr. anche *Vita di Ep.*, § 31 sgg.: LUCR., IV, 723 sgg.

[2] V. s. n. 2, p. 85.

[3] V. *Vita di Ep.*, § 34.

tiva dei fenomeni, e perchè non si cada nel dubbio e nella confusione, attribuendosi ugual valore a ciò che è vero ed a ciò che è erroneo [1].

IV

L'UDITO E L'OLFATTO.

Ed anche l'udito proviene da un efflusso che si diparte da ciò che emette voce o suono o rumore, o che in qualsiasi modo dà un'impressione uditiva. E tale efflusso si diffonde in particelle similari [2], che conservano non solo un certo reciproco accordo di qualità sensibili, ma anche una certa particolare unità, che si riconnette a ciò che le emette [3], e che

---

[1] Epicuro censura gli scettici: cfr. *Massime capitali*, XXIV; XXIII; Lucr., IV, 507 sgg.; e le testimonianze di Cic., *Acad. prior.*, 7, 19; Plut., *contra Col.*, 25, 1121 *a* sgg.; 28, 1123 *b*.

[2] ὁμοιομερεῖς ὄγκους: non *molecole*, come intende il Giussani (I, 80) attribuendo senz'altro ad Epicuro un concetto moderno. Vedi infatti Aët., IV, 19, 2, ove ad ὄγκοι si sostituisce θραύσματα (ed ove si deve intendere si parli di atomi per le forme di essi che si enumerano) e particolarmente Gellio, *N. A.*, V, 15, 8: Democritus ac deinde Epicurus ex *individuis corporibus* (= *atomi*) vocem constare dicunt: cfr. Lucr., IV, 503, ed Epic., § 53, che usa ὄγκοι trattando dell'odore, ove Lucr. (IV, 699) usa *principia* = atomi (cfr. II, 414 *primordia*). Si tratta dunque di forme atomiche, tutte eguali, le quali, se levigate, dànno sensazione d'un suono piacevole, se a spigoli acuti d'un suono aspro.

[3] Come nella teoria dei simulacri, così anche in questa della percezione uditiva, gli effiussi, per recare l'impressione esatta del suono, debbono costituire una unità ininterrotta (quando ininterrotto è il suono) e conservare lo stesso ordine atomico e gli stessi moti, nel tragitto che compiono dall'oggetto sonoro a noi. Naturalmente però anche qui possono venire delle deformazioni, per la distanza o per ostacoli, cosicchè il suono può essere più o meno perspicuo. In ciò che segue, a torto l'Usener mutò la lezione dei codici, leggendo ποιοῦντας e παρασκευάζοντας, invece di ποιοῦσαν e παρασκευάζουσαν, e soprattutto è un vero arbitrio l'avere trasportato in glossa le parole ὡς τὰ πολλά, mutandole poi ancora in ὡς τὸ στόμα! I due participi è giusto siano accordati con ἑνότητα ἰδιότροπον, perchè è appunto questa continuità dell'effiusso e tale accordo delle qualità sensibili, che produce in noi la percezione cosciente e ci rivela i caratteri del fenomeno che percepiamo. Infatti, perchè sentendo un suono noi possiamo distinguere che è un canto o un rumore ecc., è necessario che il flusso sonoro non si deformi totalmente, ma conservi i caratteri atomici che aveva quando fu emesso: senza di ciò l'afflusso delle stesse particelle, che avessero perduto la disposizione ed i moti

produce in noi, per lo più, l'appercezione di esso o, se no, al-
53 meno ce ne rivela il carattere esterno. Infatti se non si conservasse e continuasse sino a noi questo accordo continuato di proprietà sensibili, tale appercezione non si potrebbe produrre. Non bisogna dunque credere che l'aria stessa si impronti di particolare forma, per causa della voce emessa o degli altri suoni congeneri [1], — perchè non sarebbe in alcun modo probabile che l'aria possa riceverne tale impronta — ma piuttosto che quando emettiamo la voce, l'urto che così in noi avviene, generi tosto siffatto movimento di particelle atte a produrre un determinato efflavio fluido [2], e che da questo moto risulti l'impressione uditiva.

Similmente bisogna esser persuasi che l'odore, non meno che il suono, non potrebbe recarci alcuna percezione sensibile, se non vi fossero certe particelle emesse dall'oggetto sensibile, conformate in modo da poter produrre impressione sull'organo senziente, e che, a seconda delle loro proprietà, possono recarvi perturbamento e un'affezione spiacevole, oppure non nuocergli e produrvi un'impressione piacevole [3].

---

primitivi, non ci potrebbero dare un'idea adeguata del suono e di ciò donde è emesso. Vedi anche ciò che Epicuro dice nel principio del § 53, onde si prova esatta la costruzione corrispondente alla lezione manoscritta. Quanto ad ὡς τὰ πολλά, che parve così sibillino, esso nè va corretto nè posto in glossa; infatti non sempre percepiamo chiaramente il suono e quale ne sia l'origine, perchè talvolta il suono ci giunge confuso per gli ostacoli che hanno alquanto deformato l'efflusso sonoro (v. appunto Lucr., IV, 555 sgg.); possiamo però in tal caso distinguere almeno certi caratteri esterni, cioè se sia un suono aspro o no, cupo od acuto ecc. Per la dottrina epicurea cfr. anche Aët. cit. sopra n. prec.; Lucr., II, 410 sg.: IV, 524 sgg.

[1] φωνῆς ἢ καὶ τῶν ὁμογενῶν: ad ovviare interpretazioni sbagliate che si diedero di queste parole, basta confrontare s. § 52: τοῦ φωνοῦντος ἢ ἠχοῦντος ἢ ψοφοῦντος. Per ὁμογενής cfr. *Mass. cap.*, XVIII. Si noti che qui si combatte una teoria analoga a quella censurata sopra sul fenomeno visivo (v. Democr. A 128).

[2] La lezione di questo passo è assai controversa: leggo τοιαύτην ἔγκλισιν ὄγκων τινὸς (così il codice borbonico, il più antico di Diogene Laerzio) ῥεύματος πνευματώδους ἀποτελεστικῶν (codd.: ἀποτελεστικήν Usen.), mantenendomi fedele alla miglior tradizione manoscritta, da cui si ricava anche il senso migliore. Infatti la qualità delle particelle è già determinata da ἀποτελεστικῶν κτέ, e non ha bisogno dell'ulteriore determinazione data da τινῶν degli altri codici; deve essere determinata invece la qualità dell'efflusso fluido, perchè non tutti gli efflussi fluidi recano percezione uditiva.

[3] Per la teoria dell'odorato, v. Lucr., IV, 673 sgg.: II, 414 sgg. In quest'epi-

V

Gli atomi, loro proprietà, parti e moti.

Ed anche si deve essere persuasi che gli atomi non ri- 54
tengono alcun'altra qualità degli oggetti sensibili, fuorchè forma, peso e grandezza, e tutto ciò che è naturalmente congenito alla forma [1]. Infatti ogni qualità è mutevole, mentre assolutamente immutabili sono gli atomi, poichè bisogna pure che nella dissoluzione dei complessi permanga qualcosa di solido e indissolubile, onde il mutarsi delle cose non sia annullamento o creazione dal nulla, ma avvenga per trasposizione di determinate parti, od anche per loro aggiunta o detrazione [2]. È necessario perciò che appunto queste parti

---

stola non si tratta degli altri sensi, del gusto cioè (su cui v. Lucr., IV, 615 sgg., II, 398 sgg.) e del tatto (su cui vedi Lucr., II, 434 sgg.: IV, 230 sgg.), perchè essendo questo un compendio, riservato agli epicurei già progrediti, facile era per essi ricavarne la dottrina per analogia o dagli scritti più ampi di Epicuro (v. § 83).

[1] Per questa dottrina epicurea v. s. § 42: Lucr., II, 333 sgg.: III, 185 sgg.: I, 358 sgg.: II, 730 sgg. Si badi che alla forma è naturalmente congenito l'avere parti (v. sotto p. 90, n. 2).

[2] Vedi su questo passo e la dottrina qui esposta il mio studio citato sopra a p. 77, n. 3. Il testo credo vada costituito in modo diverso da come lo costituisce l'Usener. Egli infatti mette in calce, come una varia lezione non genuina, le parole ἐν πολλοῖς· τινῶν δὲ καὶ προσόδους καὶ ἀφόδους, che gli editori precedenti e poi il Giussani e il Tescari, conservano nel testo leggendo μὲν πολλῶν, τινῶν δὲ καὶ πρ. κ. ἀ. Ora è certo che le parole ἐν πολλοῖς (sc. ἀντιγράφοις) « in molti manoscritti », sono il lemma di una *varia lectio*, (a torto perciò il Kochalsky, che mantiene la frase in glossa, le muta in ἐν ἀτόμοις), e basta a persuadercene il confronto con le analoghe espressioni del testo ercolanese papiraceo che reca altre varie lezioni delle opere epicuree, pubblicato dal Crönert in *Kolotes und Menedemus*, 1906, p. 116. Perciò ἐν πολλοῖς va senz'altro tolto dal testo. Resta invece a vedere se la varia lezione che segue corrisponda o no ad una tradizione migliore (certo trovavasi, come dice il lemma, in molti manoscritti), e se perciò si debba inserire nel testo. Ora che di fatto questa aggiunta sia qui opportuna ed anzi richiesta, è provato da Lucr., I, 675 sgg. (*quorum abitu atque aditu mutatoque ordine mutant Naturam res*...). Ed in verità è chiaro che a mutare le qualità delle cose, non basta sempre la sola mutazione nell'ordine degli atomi, ma anche può concorrervi l'aggiunta o detrazione di essi (p. e., aggiunta di elementi si ha nelle amalgame e nelle leghe di metalli; detrazione invece nei corpi che si disseccano e si induriscono e nella formazione del ghiaccio, v. *Ep. a Pitocle*, § 109). Errata poi è la lezione μὲν πολλῶν, perchè non sempre concorrono i due

che si traspongono siano indistruttibili ed abbiano natura diversa da ciò che è trasmutabile, pur possedendo anch'esse proprie parti e forme [1]. Perchè anche questo [loro carattere]
55 è pur necessario che permanga [2]. Infatti anche nelle cose visibili che mutano forma per detrazione di materia, la forma la percepiamo come insita per essenza in esse; le qualità invece non le percepiamo insite per essenza nella cosa che si muta, sin quando questa perdura, ma [invece le percepiamo] come tali che periscono da tutto il corpo [3].

---

processi di mutazione e di aggiunta o detrazione, e sopratutto perchè, a seconda dei casi, pochi possono essere gli elementi che mutano disposizione, e molti quelli che si aggiungono o detraggono (v. Lucr., I, 680 sgg., 684 sgg.). Piuttosto mi pare opportuno leggere κατὰ μεταθέσεις ⟨τινῶν⟩, τινῶν δὲ καὶ κτέ. Τινῶν cadde per un caso frequentissimo di aplografia: cfr., infatti, un luogo affatto parallelo in *Ep. a Pitocle*, § 106 (p. 49, 1 sg. Us.).

[1] Che gli atomi, secondo Epicuro, abbiano parti, ma però inscindibili da essi, è ciò che si dimostra più sotto.

[2] Leggo con i codici τοῦτο γὰρ καὶ ἀναγκαῖον ὑπομένειν (codd.: ὑποτιθέναι Usener), come il Kochalsky, ma intendo diversamente; infatti il Kochalsky, pone tra parentesi τοῦτο γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, con costruzione implicata, e senso non persuasivo («dass sie als kleine Körperchen und spezielle Formationen zugrunde liegen bleiben»). Ora a me pare certo che qui Epicuro voglia dire invece che gli atomi permangono immutabili e indistruttibili, benchè abbiano parti e forme loro, e che è necessario che si lasci ad essi la proprietà d'aver parti (ὄγκοι, vedi § 54 sgg.; 69) e forme specifiche (v. § 42). Infatti Platone aveva sostenuto che tutto ciò che ha parti è distruttibile e trasmutabile; e che la materia primordiale sia assolutamente indeterminata e priva di forma era pure dottrina di Platone che poi passò ad Aristotele e ad altre scuole: per di più Democrito considerava inconciliabile il concetto dell'indivisibilità atomica con la proprietà di avere parti (v. Democr., ap. Diels, II[3], p. 5, n. 13). Si aggiunga anche che τὰ ὑπολειπόμενα, che segue più sotto, oltre a comprovare l'esattezza di ὑπομένειν, indica appunto le qualità che permangono all'atomo (cfr. il principio del § 54). E del resto che Epicuro debba dire che gli atomi devono avere parti, risulta anche da ciò che scrive sopra: § 54 καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμφυῆ ἐστι. Dunque, con le parole discusse, Epicuro distingue il suo concetto di atomo da quello dell'ὕλη platonica e dagli atomi democritei: τοῦτο poi si riferisce a τὸ ἔχειν ὄγκους καὶ σχηματισμοὺς ἰδίους (come indica il valore stesso di ἰδίους che nell'interpretazione del Kochalsky è svisato) e non è necessario correggerlo in ταῦτα, come alcuno potrebbe esser tentato di fare: cfr. infatti s. § 55 (Usen., p. 12, 15) τούτου προσόντος. Si noti che ἐκεῖνο si riferisce a τῷ μεταβάλλοντι, che è l'ultimo nominato, cfr. § 59 (p. 17, 12 Usen.).

[3] L'argomentazione di Epicuro è ingegnosa ed è più largamente esposta da Lucrezio, il quale osserva che se sfiliamo un pezzo di panno purpureo, anche i più minuti fili hanno una *forma*; ma il colore s'attenua sempre più nei frustuli, quanto più sono minuti (Lucr., II, 826 sgg.); donde, egli dice, si ricava, che quando si giunge agli atomi il colore deve essersi tutto disperso.

Queste proprietà che rimangono come fondamento, sono dunque sufficienti a produrre le differenze dei complessi corporei, poichè è necessario che qualcosa appunto rimanga come fondamento, e che ⟨nulla⟩ si distrugga nel nulla [1].

Non bisogna neppur credere che gli atomi possano avere
qualsiasi grandezza; perchè non vi si opponga l'attestazione
dei fenomeni. Qualche differenza di grandezza si deve però
credere che abbiano: poichè se avranno anche questa pro-
prietà, si potrà dar meglio ragione di ciò che riguarda le
nostre sensazioni esterne ed interne [2]. Che invece essi pos- 56
sano avere qualsiasi grandezza, non solo non è necessario
per spiegare le differenti qualità [dei complessi], ma per di
più gli atomi, in tal caso, dovrebbero divenir visibili, ciò che
non si vede avvenire, nè si può comprendere in qual modo
potrebbe aversi un atomo visibile [3].

Oltre a ciò non bisogna credere che in un corpo limitato vi sia un numero illimitato di parti, e neppure parti di qualsivoglia grandezza. Perciò non solo si deve escluaere la divisione all'infinito in parti sempre minori [4], per non togliere ad ogni cosa la forza di resistenza [5] e perchè nella concezione dei complessi corporei [6] non siamo costretti a ridurre

---

[1] Leggo: καὶ (codd.: Usener οὐκ) ⟨μηδὲν⟩ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι: v. s. § 38 sg. e note ivi.

[2] Cioè, si possono meglio spiegare le differenti qualità, e le loro variazioni percepite dai sensi nei complessi atomici (v. s. p. 77, n. 4). Sulla teoria della grandezza atomica cfr. Lucr., I, 599 sgg.; II, 490 sgg.; IV, 111 sgg.

[3] Mantengo nel testo le parole ὁρατὴ ἄτομος che l'Usener pone in glossa.

[4] Sulla polemica contro la divisibilità all'infinito, vedi i testi empedoclei e atomistici citati da me nel commento ad Emp., fr. 12: cfr. Lucr., I, 551 sgg.

[5] Probabilmente queste parole corrispondono all'argomento svolto da Lucrezio in I, 565 sgg.: ove dice che ammettendo gli atomi indivisibili si può spiegare come si abbiano corpi solidi durissimi (che si compongono di atomi fra loro uncinati), mentre se essi fossero divisibili all'infinito ogni cosa sarebbe priva di ogni solidità. Non va escluso però che si alluda anche all'argomento, che precede in Lucrezio, sulla impossibilità che le cose possano ricomporsi e crescere in un determinato tempo fisso, se le particelle, nell'infinito tempo trascorso, fossero state ridotte ad infinita piccolezza dalle forze disgregatrici.

[6] κἂν ταῖς περιλήψεσι τῶν ἀθρόων: a torto il Cobet, il Giussani, il Tescari ed altri intendono περίληψις come *composizione*; vedi infatti l'uso di περιληπτικῶς e simili in quest'epistola, § 40; 42; che indicano l'atto mentale di concepire qualcosa

al nulla le cose esistenti, riducendone progressivamente la grandezza; ma anche nel passaggio da parte a parte, non si deve pensare si possa, quando si tratti di grandezze limitate, seguitare all'infinito, neppure procedendo a parti sempre mi-
57 nori [1]. Infatti quando alcuno dica che in un tutto limitato vi è un numero infinito di parti, o parti di qualsivoglia grandezza [2], non si può comprendere come ciò avvenga; e del resto, come potrebbe esser ancora limitata la grandezza del tutto? Poichè è chiaro che queste parti infinite debbono pure avere una grandezza, e qualsivoglia sarà questa grandezza, infinita dovrebbe risultare di necessità la grandezza del tutto.

Inoltre, poichè un corpo limitato ha un'estremità percepibile, se anche non visibile per se stessa isolata, non si può pensare che non sia simile ad essa anche ciò che le sussegue

---

come un tutto in sè o diviso nelle sue parti: per di più non si comprende come, componendo un tutto, dobbiamo o possiamo sminuzzarlo. Il Kochalsky, traduce con *concetto*, e credo a ragione. Intendo dunque che nel concepire i complessi come composti di parti, non dobbiamo sminuzzare queste, considerandole come frazioni infinitamente piccole regressivamente all'infinito. Si noti che τὰ ὄντα *(le cose che sono)*, son propriamente gli *atomi*, in confronto con i complessi corporei, perchè quelli permangono immutabili, questi *divengono* sempre. Il concetto era democriteo e venne dalla polemica con gli eleatici. Per di più nota che la divisibilità all'infinito, può considerarsi in due sensi, o come reale e meccanica, o come ideale; Epicuro nega la possibilità dell'una e dell'altra; e contro la seconda combatte particolarmente in ciò che segue, negando la possibilità del passaggio ideale regressivo da parte a parte (μετάβασις ἐπὶ τὸ ἔλαττον). Sul concetto del minimo di divisibilità epicureo, v. le testimonianze a p. 197, 9 sg., Usener.

[1] L'Usener ed altri non badano che la μετάβασις può avvenire in tre modi: ἐπὶ τὸ ἴσον, ἐπὶ τὸ μεῖζον ed ἐπὶ τὸ ἔλαττον, e non solo secondo i due ultimi. Epicuro intende ammesso senz'altro che in una grandezza limitata non si possano concepire i due primi modi di μετάβασις; procede invece a dimostrare che non è ammissibile nemmeno il terzo. Così si spiega il μηδὲ che sembrò ostico a molti. V. anche sotto p. 93, n. 3, e GIUSSANI, I, p. 67. A combattere la dottrina della divisibilità ideale all'infinito, Epicuro era mosso anche dal bisogno di confutare la tesi eleatica dell'impossibilità del moto, v. Appendice.

[2] Leggo con i codici ἢ (Us. οἱ) ὁπηλίκοι οὖν: giustamente il GIUSSANI (I, p. 66) restituì in questo punto la lezione manoscritta; ma in ciò che precede non credo accettabile la sua proposta, che non tien conto dell'ὅπως che è in tutti i codici eccetto che in uno. Sulla dottrina delle parti minime oltre che lo studio del GIUSSANI, vedi anche PASCAL, *Studi sul poema di Lucrezio*, p. 48 sgg., che in alcuni punti corregge e completa lo studio del Giussani.

immediatamente, e che chi così proceda [1], sempre di seguito in tal processo ideale, possa proseguire sino all'infinito. Per di più, il minimo percepibile con il senso, si deve pensare che non sia nè tale qual'è ciò che ammette il successivo passaggio da parte a parte [2], nè assolutamente ed in ogni modo diverso da esso: ma invece come avente qualche affinità con le cose che ammettono i successivi passaggi da parte a parte, non avendo però esso parti distinguibili. Quando però, per l'analogia di [tale] somiglianza [con le cose che ammettono i passaggi da parte a parte], crediamo di distinguere in questo minimo sensibile una parte di qua ed un'altra di là, vuol dire che ciò che colpisce il nostro senso è un simile minimo; e noi scorgiamo successivamente questi minimi, incominciando dal primo, e non già come parti di un medesimo minimo e neppure come contigui ad altre parti con le parti loro; ma solamente come unità, che nella loro natura individua, determinano la diversa misura delle grandezze, maggiori o minori secondo il loro numero [3]. Tale analogia bisogna credere si debba applicare anche alla parte

---

[1] Vedi su questo periodo Giussani, *l. cit.*, che ha chiarita la teoria. Il Giussani propone di leggere οὐ τῷ oppure οὕτω, (codd. οὕτω o τοῦτο (BF¹)), ma probabilmente anche la lezione τοῦτο è possibile, intendi οὐκ ἔστι τοῦτο (cioè questo processo ideale) εἰς ἄπειρον ὑπάρχειν. Il Kochalsky anche qui abbonda di mutazioni non necessarie e non intende rettamente la teoria. Epicuro dice, come ne riassume nitidamente la dottrina il Pascal, *l. c.*, p. 50: «ciascun corpo visibile è la somma di minimi punti percettibili, i quali, appunto perchè sono di grandezza finita, sono finiti anche di numero; ma questi minimi punti percettibili, non sono, nel corpo, visibili per se stessi, perchè noi, quando guardiamo un corpo, non vediamo tanti minimi punti percettibili messi l'uno accanto all'altro. Questo nel mondo del sensibile: lo stesso deve accadere dunque nel mondo dell'invisibile; e cioè: l'atomo risulta a sua volta di parti minime, ma non infinite, e queste parti, nell'atomo, non sussistono separatamente».

[2] Tale è la serie delle quantità matematiche che procede all'infinito in più ed in meno secondo la serie dei numeri interi, o quella delle frazioni, e quella delle potenze. Si badi infatti che qui non si parla solo della μετάβασις ἐπὶ τοὔλαττον: credo perciò che a torto il Tescari ed altri introducano anche qui ἐπὶ τοὔλαττον che nel testo non c'è, nè credo ci voglia (v. s. p. 92, n. 1): nota anche il plurale μεταβάσεις.

[3] Si deve notare che questa osservazione è volta contro coloro i quali, come Anassagora (fr. 6: 3), credevano che nel massimamente grande e nel massimamente piccolo vi fosse ugual numero di parti, perchè, data la divisione all'infinito, in ambedue vi sarebbe un numero infinito di parti.

59 minima dell'atomo. Infatti è evidente che per piccolezza essa differisce da quel minimo che possiamo percepire con i sensi, però si comporta analogamente. Ed infatti, secondo l'analogia delle cose visibili, abbiamo dichiarato che l'atomo ha grandezza, non facendo altro che protrarre lontano un determinato grado di piccolezza [1]. Per di più le parti minime ed individue [dell'atomo] bisogna considerarle, con quella speculazione intellettiva che è necessaria per le cose invisibili, come gli estremi termini di estensione, che di per se stessi offrono l'unità di misura alle estensioni [fra loro rispettivamente] maggiori e minori [2]. Infatti la somiglianza che tali parti minime hanno rispetto a tutto ciò che ha natura omogenea e continua [cioè agl'indivisibili di qualsiasi natura] è sufficente a render possibile quello che s'è detto sin ora: non è possibile invece che si abbia un accozzamento di questi minimi atomici, come si ha di quanto è suscettibile di moto [3].

---

[1] Cioè (v. s. p. 93) come vi è un minimo visibile che ha una grandezza finita, così deve esservi un minimo dell'invisibile che abbia anch'esso una grandezza finita, ed oltre a cui non si può procedere nella divisione: questi minimi atomici, cioè le parti minime dell'atomo, sono però assai più piccoli dei minimi sensibili.

[2] Leggo πρῶτον (BFGf) con il Tescari perchè πρῶτον è nella migliore tradizione manoscritta. Nel resto a ragione il Giussani (I, p. 70) ed il Tescari tolgono la lacuna che l'Usener ha segnata dopo παρασκευάζοντα, ma a torto levano la virgola dopo μηκῶν, facendo dipendere il participio παρασκευάζοντα da νομίζειν, costruzione di cui il Giussani stesso vede la difficoltà. Conservo dunque la virgola dopo μηκῶν e ne pongo un'altra dopo παρασκευάζοντα.

[3] Leggo ἀμετάβολα con i codici; la correzione ἀμετάβατα dell'Usener, seguita anche dai critici posteriori, è falsa: cfr., infatti, SEXT. EMP., *adv. mat.*, I, 118, ove ἀμετάβολος è usato per indicare un tutto unico ed omogeneo (μονοειδὴς καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀμετάβολος): cfr., sopra § 59, l'espressione τὰ ἀμιγῆ. Si noti poi che Epicuro non ammette solo minimi indivisibili ed omogenei di *grandezza* (cioè le *partes minimae*) ma anche simili minimi di *moto* e di *tempo* (v. Appendice), il non aver badato a ciò fece sì che non si interpretasse bene questo periodo. Si deve intendere dunque che *tutti i minimi* hanno comune l'indivisibilità, ma i *minimi di estensione* non son partecipi di moto. A torto poi αὐτοῖς fu riferito dal Giussani e dal Tescari ad ἀτόμοις, che non v'è in ciò che precede, mentre invece va riferito ad ἐλαχίστοις *(le parti minime degli atomi)*, di cui si parla nelle linee precedenti. Per di più la frase ἱκανὴ τὸ μέχρι τοῦτο συντελέσαι non va interpretata come l'interpretano il Giussani ed il Tescari: «e ciò li rende atti alla creazione delle cose sino al punto a cui le vediamo (!)», mentre è evidente che deve avere il senso che risulta dalla mia traduzione. Epicuro vuol dire: «come una durata qualsiasi di tempo è composta da minime indivisibili unità di tempo, e una esten-

Ed ancora [1]: dell'infinito, non si deve affermare l'alto, o 60
il basso, come se fossero l'estremo limite assoluto in basso o in alto — e veramente se da qualsiasi punto ove ci troviamo, si proceda all'infinito sopra il nostro capo, è manifesto che questo limite non lo troveremo mai — oppure che la direzione in basso dal punto immaginato sino all'infinito possa essere, ad un tempo, in alto ed in basso rispetto al medesimo punto: infatti questo è inconcepibile. Perciò si può considerare come una sola la direzione ideale procedente all'infinito in alto, ed una sola quella in basso; anche se per un numero infinito di volte la direzione sopra il nostro capo incontrasse i piedi di coloro che stanno sopra di noi, o il capo di quelli che stanno sotto di noi quella che si estende al di sotto dei nostri piedi. Infatti ugualmente infinita si concepisce la direzione nei due sensi opposti.

---

sione di movimento qualsiasi di minime unità di moto, così, come si è detto precedentemente, ogni grandezza corporea è composta di minime unità di estensione ». E che tale sia il senso voluto, appare anche da ciò che segue, in cui si parla del movimento e, come vedremo, si precisa la differenza fra le *parti minime di estensione* (cioè le parti minime atomiche) e le *parti minime di moto*. Che le *parti minime degli atomi* non siano suscettibili di moto risulta da Lucrezio (I, 628 sgg.) come vide già il Giussani; (cfr. le acute osservazioni del Pascal, *l. cit.*, p. 58 sg.). Perciò il testo di Epicuro, quale si legge nei manoscritti: συμφόρησιν δὲ ἐκ τούτων κίνησιν ἐχόντων οὐχ οἷόν τε γενέσθαι, deve essere corrotto, onde il Brieger, seguito dal Pascal e dal Tescari, legge: κίνησιν ⟨οὐκ⟩ ἐχ. Ma neppure il Brieger è contento della sua correzione; perchè trova ci vorrebbe ἅτε κ. οὐκ ἐ.: correggo dunque τού⟨των ὡς⟩τῶν κ. ἐ., che è preferibile paleograficamente e conviene con la teoria esposta; i minimi di estensione differiscono infatti in ciò dai minimi di moto, in quanto i primi non sono suscettibili di moto. Per il costrutto κοινὸς πρός τι, vedi *Anthol.*, XI, 141. Non è da approvarsi nè la lezione μεταβατά del Kochalsky, nè l'interpretazione della dottrina che ne consegue.

[1] Per comprendere questo passo, bisogna ricordare l'obiezione fatta già da Aristotele ai filosofi precedenti (*Phys.*, 205 b 30: cfr. 215 a 8), e poi successivamente da altri ad Epicuro (v. p. e., Cic., *De fin.*, I, 6, 17; Plut., *Adv. Col.*, 8, p. 1111 b: *Stoic. rep.*, 44, 1054 b), contro la possibilità di un moto dall'alto in basso nell'infinito, per cui bisognerebbe ammettere nell'infinito un alto e basso assoluto. Epicuro cerca parare l'obiezione, negando sì che nell'infinito vi sia un alto e basso assoluto, ma ammettendo però due designazioni convenzionali per indicare le due opposte direzioni del moto di caduta nell'infinito spazio. Acutamente si occupa della dottrina esposta in questo passo il Giussani, I, p. 168 sgg. Quanto alla lezione del testo, non accetto la lacuna posta dall'Usener dopo κατηγορεῖν: invece di ἄγειν ὄν dei codici, che l'Usener muta in τεῖνον, leggo ἄγειν⟨νοοῦσι. δῆλ⟩ον, e pongo fra parentesi le parole εἰς μέντοι — ἡμῖν.

61 Per di più: è necessario che gli atomi siano equiveloci, quando procedano attraverso al vuoto senza cozzare contro nulla [1]: perchè il pesante non si muoverà più veloce del piccolo e leggero, quando però non trovi ostacolo, nè il piccolo del grande [2], avendo il suo corso sempre in una sola direzione, quando nulla neppure contro esso s'opponga; nè più veloce sarà il moto in alto nè quello laterale per effetto degli urti, nè quello in basso per causa del proprio peso. Infatti fino a quando perduri l'una o l'altra specie di questi due moti, il movimento perdurerà veloce come il pensiero, fino a che qualche intoppo non vi si opponga, o dall'esterno, o dal proprio peso [3], contro l'impulso ricevuto da ciò che produsse
62 il rimbalzo. Orbene [4] [come gli atomi, quando sono liberi, sono solo equiveloci sin che non ricevono intoppi, così] anche quando si trovano nei complessi corporei, si potrà dire che — pur essendo equiveloci, gli atomi che si trovano nei corpi, nel muoversi in una sola direzione [5] e [se in essa si muovano] nei minimi tempi successivi [del loro moto] — essi sono più o meno veloci, se non [si muovono] in una sola direzione nei tempi veloci come il pensiero, ma rimbalzano continuamente, finchè la continuità del moto [6] giunga ad essere percepita dal senso. Infatti l'illazione che si volesse

[1] Per le moltiplici questioni sulla lezione del testo, sull'interpretazione di esso e sulle teorie esposte, in questo paragrafo ed in tutto il successivo (62), v. l'Appendice.

[2] ⟨βραδύτερον⟩ inserito dall'Usener, va tolto, v. Appendice.

[3] Le parole poste dall'Usener in glossa, vanno ricollocate nel testo. Leggo: ⟨ἐκ⟩ τοῦ κλήξαντος, v. Appendice.

[4] Questo periodo fu tormentato variamente dai critici con moltiplici emendamenti, ed anche l'interpretazione variò da filologo a filologo. Per conto mio credo si debba e si possa ritornare alla lezione manoscritta, purchè si comprenda la dottrina qui esposta da Epicuro. Di ciò si tratterà ampiamente in Appendice. Gioverà avvertire quanto al testo, che tolgo ⟨οὐ⟩ inserito dall'Usener prima di θᾶττον, pongo una virgola prima di ἰσοταχῶν, e tolgo quella posta dall'Usener dopo ὁδῶν, leggo con i codici: καὶ [espunto dall'Usener] κατὰ τὸν ἐλάχιστον σ. χρόνον, e metto una virgola dopo questa parola; pure con i codici leggo: εἰ [Usener ἢ] μὴ ἐφ' ἕνα, dopo di che restituisco nel testo le parole κατὰ — χρόνους che l'Usener espunge come glossa, e colloco una virgola dopo χρόνους.

[5] Cioè nelle singole traiettorie fra urto e urto; v. s. p. 81.

[6] Cioè del moto del complesso, che è la risultante delle singole traiettorie, in diversi sensi, degli atomi.

ricavare intorno all'invisibile [moto atomico], cioè che anche i moti [atomici] che avvengono veloci come il pensiero dovranno necessariamente compiersi in una sola direzione, non è vera in siffatti casi[1]: poichè è vero tanto ciò che ci è attestato dalla vista, come ciò che ricaviamo dall'intuizione mentale.

VI

Dell'anima e della sua natura.

Ed ora, riferendoci ai sensi esterni ed interni, perchè così 63
s'avrà la più salda persuasione[2], occorre considerare che l'anima è una sostanza corporea composta di sottili particelle, diffusa per tutto l'organismo, affatto simile ad un fluido ventoso con alcuna mescolanza di calore e in certo modo assai affine all'uno, in certo modo all'altro. E vi è poi quella parte[3] che, in sottigliezza dei suoi atomi, molto differisce anche dall'uno e dall'altro, onde è più atta a consentire pur con il rimanente organismo. E tutto ciò è manifesto[4] dalle atti-

[1] Cioè, nel caso di complessi atomici che si muovano con velocità rallentata dagli urti (v. s. 83).

[2] v. s. § 38. Per la dottrina epicurea sull'anima v. Lucr., III, 161 sgg.: Aët., IV, 4, 6; IV, 3, 11 sgg. Cfr. Giussani, I, p. 183 sgg.; Heinze, *T. Lucr. Carus, Buch III*, Leipzig 1897, p. 34 sgg.

[3] Conservo, come il Giussani, la lezione dei codici ἔστι δὲ τὸ μέρος, arbitrariamente corretta dall'Usener in ἐπὶ δὲ τοῦ μέρους Questa parte dell'anima sembra evidentemente sia quella che Epicuro chiama *priva di nome* (ἀκατονόμαστον, vedi Aët., IV, 3, 11: cfr. Lucr., III, 238 sgg.), più sottile di ogni altra sostanza nota. Se non che, siccome in Lucrezio e nelle altre testimonianze epicuree sono distinte quattro parti dell'anima (cioè l'elemento igneo, l'elemento ventoso [πνευματικόν], l'elemento aereo [ἀερῶδες], ed il quarto privo di nome) si tentarono molte correzioni per introdurre tutti e quattro questi elementi anche in questo passo. Ma probabilmente, o Epicuro ebbe successivamente su questo punto due diverse dottrine, oppure in questo breve riassunto, con l'espressione προσεμφερέστατον πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι, volle indicare il fluido aeriforme e ventoso misto al calore. Nel dubbio è pericoloso toccare il testo manoscritto.

[4] Leggo δηλοῦσι (codd. δῆλον) con il Gassendi, invece della correzione διῆγον dell'Usener, da non approvarsi neppur per il senso. Epicuro infatti ha detto sopra che fonda la sua teoria sull'attestazione dei sensi esterni ed interni. E questi

vità dell'anima, dai sentimenti interni, dalla facilità di suoi moti, dalle intellezioni, e da tutto ciò di cui privati moriamo.

64 Bisogna pur ritenere che nell'anima consiste la causa principale della sensazione; ma non l'assumerebbe, se essa non fosse contenuta, in qualche modo, dal rimanente organismo: e questo, avendo conferito all'anima tale causa di sentire[1], partecipa pur esso, per mezzo suo, di tale contingenza; non però di tutte quelle che l'anima possiede[2]. Perciò [il corpo] non ha più la sensibilità, quando l'anima se ne è staccata, perchè tale potenza non possedeva di per sè in se medesimo, ma la conferiva a ciò che insieme con lui era nato[3], [all'anima, cioè] che, alla sua volta, con la potenzialità effettuatasi in essa per mezzo del moto, producendo per sè primieramente la contingenza della sensazione, ne faceva partecipe anche il corpo, per il contatto ed il consentimento, come già

65 ho detto. Per tal ragione, finchè l'anima resta [nel rimanente organismo], non perde la facoltà di sentire, anche se un'altra

---

attestano: 1) che l'anima è corporea, poichè è consenziente con il corpo e con esso si ammala (LUCR., III, 463 sgg.); 2) che deve essere composta di atomi sottilissimi, perchè rapidissimi sono i moti psichici (ibid., III, 180 sgg.); 3) per di più che quando moriamo il corpo pare inalterato, venendone meno solo il calore vitale; (ibid., 215); 4) che la vita cessa con l'ultimo respiro e col gelo della morte; dunque l'anima deve comporsi di sottilissime particelle, onde uscendo dal corpo non ne alteri nè il peso nè l'aspetto; ed esse debbono essere specialmente di natura ignea ed aeriforme. 5) Il senso interno ed esterno dimostra anche che essa è diffusa per tutto il corpo, perchè tutte le parti del corpo sono sensibili, come pure prova che vi deve essere una parte dell'anima più sottile di ogni sostanza conosciuta, perchè il pensiero è più veloce di ogni altra cosa esistente (ibid., 239 sg.).

[1] In quanto l'anima può solo essere senziente, se contenuta nel corpo organico, fuori di esso invece si dissipa nell'ambiente esterno e perde la possibilità di muoversi con moti sensiferi.

[2] La sensazione ha luogo per partecipazione del corpo, per mezzo dei suoi organi; infatti Epicuro sostiene la dottrina della sensazione *in loco*: v. LUCR., III, 359 sgg. Ma i fenomeni intellettivi e affettivi sono di pura pertinenza dell'anima e di quel nucleo che è nel petto; v. infra p. 100, cfr. AËT., IV, 4, 6.

[3] Tengo con il Brieger la lezione dei codici ἑτέρῳ (ἑτέρω codd.) ἅμα συγγεγενημένῳ (—νω codd.). Infatti il corpo dà all'anima le condizioni necessarie al sentire, cioè la possibilità di non disperdersi e di vibrare nei moti suoi proprii; in questi moti poi si produce nell'anima il fenomeno sensitivo, di cui l'anima fa partecipe il corpo per mezzo del contatto e della *simpatia* o consentimento di queste due parti dell'intero organismo. Non essendosi badato a ciò si corresse il testo, oscurandosi la dottrina epicurea.

parte [di esso] se ne stacca: anzi qualsiasi parte dell'anima perisca con il corpo, sciogliendosi, tutto o in parte, ciò che la contiene [1], se [la parte dell'anima che perdura] possa rimaner [nel corpo] mantiene la facoltà di sentire. Invece il rimanente organismo, anche se permane in tutto o in parte, perde la facoltà di sentire, quando se ne stacchi quel numero qualsiasi di atomi che è necessario [2] a costituire la natura dell'anima. Ed ancora, se l'organismo si dissolve tutto in modo assoluto [3], si dissipa l'anima e non mantiene più le medesime facoltà, nè più si muove [4]; e perciò non pos-

---

[1] τοῦ στεγάζοντος λυθέντος εἴθ' ὅλου εἴ τε καὶ μέρους τινός. Queste parole han data molta difficoltà ai critici (v. p. es. GIUSSANI, I, p. 214; HEINZE, p. 28), che interpretarono τὸ στεγάζον ὅλον come l'intero corpo umano; ed in verità, se così dovesse interpretarsi τὸ στεγάζον ὅλον, il senso di questo passo sarebbe assai strano; perchè, secondo Epicuro, quando l'intero corpo umano si scioglie, l'anima perisce, non potendo più esservi contenuta: v. infatti l'ultimo periodo di questo §, ove è detto in modo esplicito: καὶ μὴν καὶ διαλυομένου (così F.: B δυομένου: cett. e Usener λυομένου) τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται... Nè varrebbe sottilizzare, come lo Heinze, dicendo che nel passo discusso si considera un caso che Epicuro stesso riteneva impossibile; perchè allora sarebbe assai strano che Epicuro ne facesse parola, esponendosi ad una contradizione almeno apparente. E neppur giova arzigogolare, con il Giussani, sulla differenza fra λυθέντος e διαλυομένου, perchè nel primo passo λυθέντος è richiesto, devendosi riferire sia ad ὅλου sia a μέρους τινός, nè il verbo composto s'attagliava ad ambedue, mentre poi la differenza tra i due verbi diviene quasi impercettibile quando a λυθέντος si aggiunga ὅλου. Vero è invece che a torto si intese τὸ ὅλον στεγάζον come equivalente all'intero corpo umano (in questo senso Epicuro qui usa τὸ ἄθροισμα ed il plurale τὰ στεγάζοντα): infatti ogni difficoltà è ovviata se, come ho fatto, si intende τὸ στεγάζον (*«il contenente»*) come quell'involucro corporeo che contiene la parte dell'anima che perisce con lui. E per vero, mentre quando tutto il corpo si scioglie l'anima perisce, può invece una parte dell'anima permanere quando si dissolva in tutto o in parte qualche singolo organo del corpo che è pure uno στεγάζον per la parte d'anima contenutavi. E naturalmente un organo può essere solo ferito e lacero, od essere troncato interamente e incancrenirsi e dissolversi per il male (cioè λυθῆναι in tutto o in parte, come è detto nel passo discusso) senza che ne consegua la morte dell'uomo.

[2] Costruisco τὸ τῶν ἀτόμων πλῆθος συντεῖνον εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν: vedi infatti l'uso di συντείνειν § 80 e mia nota a § 79. È però anche possibile intendere συντεῖνον nel significato concreto, cioè «ciò che mantiene unita l'anima [nella sua natura specifica]». Per costruire come il Giussani ed il Tescari, credo dovrebbe esservi τὸ συντεῖνον τὸ τῶν ἀτόμων πλῆθος.

[3] Seguo con il Giussani la lezione del codice laurenziano (F) διαλυομένου.

[4] Ho tradotto secondo la lezione dei codici, ma non la credo esatta; infatti l'anima pur uscita dal corpo κινεῖται, perchè in perpetuo moto sono sempre gli atomi (v. § 43). Piuttosto deve osservarsi che i moti degli atomi che la costituiscono non

66 siede più la facoltà di sentire. Non è infatti possibile concepire senziente quest'organo [1], se non in questo complesso organico, nè che possegga questi medesimi moti [sensitivi], quando ciò che lo contiene e racchiude, non sia più quale è quello in cui ora trovandosi [l'anima] questi moti possiede.

67 Oltre a ciò (*), bisogna badare bene che la parola incorporeo si applica, secondo l'accezione generale, a ciò che si possa pensare [esistente] di per se stesso [2]. Orbene noi non possiamo pensare di per se stesso [esistente] nulla di incorporeo, se non il vuoto; però il vuoto non è suscettibile di attività nè di passività alcuna, ma solamente dà modo ai corpi di muoversi attraverso se stesso [3]. Perciò, quelli che

(*) Scolio] Questo dice pure Epicuro altrove, ed aggiunge che l'anima consiste di atomi assai levigati e rotondi, notevolmente differenti però da quelli del fuoco [4]. Ed aggiunge che una parte di essa non è partecipe di ragione, e questa è diffusa per tutto il rimanente organismo; la parte razionale invece è nel petto, come appare dai sentimenti di timore e di gioia. Il sonno è prodotto da quelle particelle dell'anima che son diffuse per tutto l'organismo, che si riuniscono, o si dissipano e poi si abbattono l'una sull'altra per gli urti [5]. Dice pure che il seme genitale [6] proviene da tutte le parti dell'organismo.

---

saranno più *sensiferi*; a ciò si accenna ripetutamente in seguito con l'espressione ταί κινήσεις ταύται. Perciò credo si debba correggere così il testo: οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινήσεις (invece di codd. κινεῖται); cioè: «non conserva più le stesse facoltà, nè [gli stessi] moti».

[1] Seguo, con il Giussani, la lezione dei codici αὐτὸ (sc. τὸ ψυχικὸν μέρος) αἰσθανόμενον: simili passaggi al neutro, concordato con un soggetto logico sottinteso, dal genere del soggetto grammaticale sono anche in Lucrezio.

[2] Leggo ὅτι τὸ ἀσώματον λέγεται (codd., λέγει γάρ) κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος κτέ., introducendo nel testo le parole che l'Usener pone in glossa. Che Epicuro infatti si richiami al significato fondamentale e usuale della parola è affatto conforme all'uso suo ed alla sua dottrina, vedi sotto § 70; cfr. § 87, e n. ivi. Perciò, se si volesse proprio credere corretto λέγει γὰρ e ritenere che le parole λέγει γὰρ κτέ., siano una glossa, credo si debba leggere ὅτι τὸ ἀσώματον ⟨λέγεται⟩ ἐπὶ τοῦ κτέ. Egli, secondo l'uso corrente, precisa il senso della parola incorporeo, in conformità di ciò che dice dopo, § 69, che cioè non si possono considerare come entità incorporee gli accidenti della sostanza e del vuoto, i quali non esistono per sè.

[3] V. Lucr., I, 435 sgg.

[4] È questo un indizio che Epicuro, nel luogo a cui si riferisce lo scoliasta, polemizzava contro Democrito, il quale faceva consistere l'anima solo di atomi ignei.

[5] Sul fenomeno del sonno v. più ampiamente Lucr., IV, 907 sgg.

[6] Cfr. Lucr., IV, 1042; Aët., V, 3, 5.

affermano che l'anima è incorporea, non sanno che si dicano, perchè se fosse incorporea, come affermano, non potrebbe essere nè attiva nè passiva; mentre è chiaro che l'anima la concepisci fornita di queste contingenze[1].

Se alcuno dunque tutte le dottrine che abbiamo esposte intorno all'anima, le riferirà ai sensi esterni ed interni, ricordandosi di ciò che abbiamo detto in principio, potrà adeguatamente considerarle, abbracciandole nelle loro linee generali, e così da esse giungerà senza errori alla conoscenza precisa dei particolari.

VII

DI CIÒ CHE ESISTE PER SÈ E DELLE SUE CONTINGENZE.

Ed ancora: le forme, i colori, le dimensioni, i pesi, e tutto ciò che è attributo dei corpi, (in quanto siano proprietà sempre concomitanti[2] di tutti i corpi, o dei visibili e cono-

---

[1] V. LUCR., III, 161 sgg. Leggo διαλαμβάνει⟨ς⟩ (codd. διαλαμβάνει: Us. συμβαίνει) περὶ αὐτὴν τὰ συμπτώματα: v. infatti LUCR., III, 168 praeterea pariter fungi cum corpore... animum *cernis*: ed infra § 69 (ove si dice che dei singoli accidenti abbiamo particolari διαλήψεις); § 73, σύμπτωμα περὶ ταῦτα ἐννοοῦντες: cfr. anche SEXT. EMP., *Math.* X, 220 περὶ τοῖς καθ'ἑαυτὰ ὑφεστῶσι θεωρεῖται... τὰ συμβηβεκότα.

[2] Secondo Epicuro oltre alla materia ed il vuoto nulla esiste per sè; negando egli ogni natura incorporea che non sia il vuoto, e perciò ogni entità spirituale. Tutto ciò che noi possiamo pensare o conosciamo oltre la materia ed il vuoto non è se non contingenza o accidente della materia e del vuoto. Su ciò non c'è dubbio: piuttosto poichè LUCREZIO, I, 445 sgg., usa due vocaboli *coniuncta*, per indicare le contingenze necessarie ed inscindibili, e *eventa*, per indicare quelle contingenze che non sono nè necessarie nè inscindibili; e poichè qui in Epicuro appariscono le due parole συμβηβεκότα e συμπτώματα, si volle vedere anche tale differenza designata con due diversi vocaboli. Questo però non è vero, come osservarono già il MUNRO, *Comm. on Lucr. ad l.*, e il PASCAL, *l. cit.*, p. 16 sgg. Se però Epicuro non usa due termini tecnici distinti, determina tuttavia chiaramente la differenza fra i due concetti, nel considerare prima (§ 68) le qualità inscindibili e poi (§ 70) le qualità non inscindibili. Questo non parrebbe evidente dal testo di Epicuro, quale fu costituito, e per ciò gli si fece accusa di ambiguità, ma a torto, perchè la distinzione fu obliterata dalla lezione corrotta dei codici: ὡς ἂν εἰς αὐτὰ βεβηκότα, che credo debba correggersi in ὡς ἂν ἀεὶ συμβεβηκότα, invece che semplicemente ὡσανεὶ συμβ., secondo la congettura, da tutti accettata, del Galesio: vedi infatti § 69, φύσιν ἀίδιον: § 70, οὐκ ἀίδιον παρακολουθεῖ; § 71, ἀίδιον συμβεβηκότων: SEXT. EMP., X, 221 sgg. Più sotto poi a torto, non essendosi bene compresa

scibili per mezzo della sensazione di queste qualità) non si
69 deve credere siano cose esistenti per sè — infatti questo è inconcepibile — e neppure che siano in modo assoluto inesistenti: nè si debbono considerare come altri incorporei che appartengano ad esso corporeo, e neppure come parti di esso; ma bisogna considerarli invece come tali che dal loro complesso il corpo, nella sua interezza, possiede la propria natura eterna, non già però che sia costituito dalla loro unione — come per esempio quando si costituisce dalle sue proprie parti un complesso maggiore, siano esse le prime unità di grandezza [1], o quelle grandezze che sono frazioni del tutto — ma tale solamente che, come dico, dall'insieme di tutte queste [qualità concomitanti] riceve la propria natura eterna. Ed esse hanno proprie intuizioni [2] e distinte percezioni, sempre però in connessione con il tutto e giammai separate da esso; anzi solamente sono predicabili secondo l'intera nozione del corpo.
70 Ma i corpi hanno spesso proprietà contingenti e non perpetuamente ad essi concomitanti, le quali [3] certo non

---

la teoria, si mutò variamente la lezione manoscritta: κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτῶν (P?) γνωστοῖς (p. es. Usener: σώματος γνωστά). Αὐτῶν si deve ritenere e va riferito ai συμβεβηκότα, ed è giusto che Epicuro dica che tutto quello che è visibile e sensibile è conosciuto da noi per mezzo della sensazione delle qualità inscindibili, infatti noi non conosciamo la materia se non per le sue proprietà inscindibili, peso, durezza, forma..... Fatta astrazione delle proprietà della materia, non ne possiamo avere alcun concetto. E ciò dice appunto Epicuro, presso Sext. Emp., *Adv. dogm.*, IV (*Math.*, X) 240; 245; V, 226, che cioè il concetto del corpo è la sintesi delle sue proprietà, grandezza, forma, impenetrabilità, peso: vedi anche sotto § 70 ὧν ἄνευ σῶμα οὐ δυνατὸν νοεῖσθαι, e § 71 extr. Si noti poi che per Epicuro, i corpi o sono visibili, o sensibili ma non visibili (p. es. vento, caldo, freddo, suono; v. le test. raccolte dell'Usener, p. 222, 7 sgg.; Lucr., I, 300 sgg., ecc.), oppure nè visibili nè sensibili, come gli atomi (ἄδηλα).

[1] Si deve leggere μεγεθῶν con i codici: cfr. § 58 extr.; 59; cfr. Arist., *Phys.*, I, 2, p. 187 *a*, ἄτομα μεγέθη. Le prime unità di grandezza sono le *parti minime*, v. s. p. 94.

[2] Per esempio, l'indivisibilità che è proprietà inscindibile dal concetto di atomo. Per le percezioni sensibili v. s. p. 101, n. 2.

[3] Tolgo la lacuna dell'Usener e leggo παρακολουθεῖ, ἃ γ' οὔτ': i codici hanno παρακολουθεῖν (παρακολουθεῖ B) ed il N è lievissima correzione per ΑΓ, tanto più dato il legamento frequente delle due lettere nella scrittura dei papiri. Tali proprietà, non inscindibili, dei corpi sono, p. e., moto, quiete. (v. Sext. Emp., X, 222) condizioni fisiche o morali transitorie (Lucr., I, 445 sgg.; Epic., *Mass. cap.*, XXXIII e n. ivi). Subito dopo leggo ἐν τοῖς ἀοράτοις κ(αὶ ἀναισθήτοις δοξαστέον .εἶν. αι οὔτε: cfr. § 68 extr.

si dovran porre fra gl'invisibili ed ⟨insensibili⟩, nè saranno incorporee. Cosicchè, appunto usando tal nome secondo l'uso comune, dichiariamo che le contingenze, non solo non hanno la natura del tutto che noi chiamiamo corpo considerandolo nella sua integrità sostanziale; ma neppure hanno la natura delle proprietà inseparabili dal corpo, senza di cui un corpo non si può pensare [1]. E secondo determinate intuizioni, ma in connessione con il tutto, può dichiararsi ciascuna di queste proprietà, sempre che però si veda effettivamente presentarsi 71
ciascuna di esse [2], giacchè le contingenze non sono eternamente concomitanti. E non bisogna abolire da ciò che esiste realmente tale evidenza, che cioè esse non posseggono la natura del tutto (*) di cui sono proprietà concomitanti, e neppure la natura particolare di ciò che è proprietà inscindibile del tutto, e che d'altra parte non si debbono considerare per sè esistenti — infatti neppur questo si può pensare nè di queste contingenze, nè delle proprietà eternamente concomitanti. Ma, come è manifesto, bisogna considerarle tutte quali contingenze concernenti i corpi [3] e non inscindibili da essi, nè da porsi fra le cose esistenti per se stesse; ma son siffatte [4] che

(*) GLOSSA] che appunto diciamo anche corpo.

---

[1] V. s. n. p. 101, n. 2.

[2] Tolgo la lacuna posta dall'Usener e leggo coi codici ἀλλ' ὅτε (Us. ὅτῳ, tanto più arbitrariamente, in quanto prima pone una lacuna) δήποτε: a torto si mutò variamente questo luogo. Basta infatti comprendere la dottrina. Epicuro dice: anche prima che vediamo un corpo possiamo già predicarne qualità da esso inscindibili, cioè che esso debba avere un peso qualsiasi, una qualsiasi forma e grandezza. Ma se si tratta di qualità non inscindibili, bisogna accertarsi che realmente si presentino, perchè un corpo può essere in quiete o in moto, un uomo può essere ricco o povero, senza che l'essere corpo o uomo includa la necessaria presenza di queste singole proprietà.

[3] Leggo συμπτώματα πάν⟨τα κα⟩τὰ τὰ σώματα; cfr. SEXT. EMP., X, 224; AET., III, 6: e qui sotto § 73.

[4] Se una correzione fosse necessaria leggerei ἀλλ'⟨ὧν⟩ ὃν τρόπον κτέ.: per l'attrazione cfr. THUC., VII, 67; XEN., *Oec.*, 3, 5: MADVIG, *Syntaxe de la langue grecque*, p. 121, 2: ma forse l'anacoluto deve conservarsi: un simile anacoluto è probabilmente in LUCR., III, 84, ove, se si mantiene la lezione dei codici, v'è un egual passaggio dalla costruzione con l'infinito a quella con il verbo finito. Per la dottrina v. s. § 68 e n. ivi.

ci appariscono sotto specie di proprietà individuali determinate dalla sensazione.

72 Si deve pure riflettere bene che il tempo non bisogna considerarlo quale le rimanenti cose che consideriamo in un soggetto, riferendoci alle prenozioni che troviamo in noi stessi [1]; ma invece — secondo quella evidenza che risulta dalle nostre stesse espressioni, quando diciamo «molto tempo», o «poco tempo» — bisogna per analogia determinarne la natura, tenendo presenti i caratteri specifici determinati da questi modi di dire. E non si debbono adottare altre denominazioni come più convenienti, ma dobbiamo servirci per designarlo delle espressioni comuni. E neppure si deve predicare qualcos'altro del tempo, come avente la stessa natura essenziale di questa particolare proprietà [2] (perchè ancor questo si usa fare da alcuni); basta invece considerare che cosa sia ciò a cui annettiamo tale particolare proprietà e con cui ne determiniamo

73 la misura. Ed infatti non abbiamo bisogno di speciale dichiarazione, ma è sufficiente riflettere che siamo usi a connetterlo ai giorni ed alle notti [3], ed alle parti loro, e similmente alle

---

[1] Cioè, il tempo non è una proprietà di un soggetto esistente per sè, che troviam congiunta di necessità o per accidente alla *prenozione* (ossia al concetto) che abbiamo di questo, come p. es., al concetto di corpo è congiunta necessariamente la proprietà del peso e per accidente quella d'essere in moto o in quiete. Infatti, come si osserva subito dopo, quando io dico *tempo lungo*, *tempo breve*, nel mio pensiero non si presenta alcun' idea d'un tale soggetto a cui sia da riferirsi una particolare qualità. Piuttosto il tempo è una proprietà accidentale di proprietà accidentali; e per vero il tempo si determina per mezzo di proprietà fisiche transitorie come il moto o la quiete d'un corpo, che possono essere più o meno duraturi, o per mezzo di stati d'animo che possono essi pure durare più o meno: cfr. SEXT. EMP., *Hypoth.*, III, 137; *Adv. dogm.*, IV, 219; AËT., I, 22, 5; LUCR., I, 459 sgg.: e il papiro ercolanese 1413 pubblicato dal CRÖNERT, *Kolotes und Men.*, p. 104: v. anche SEXT. EMP., *Adv. dogm.*, X, 181 sgg.; 219 sgg. Nel fine di questo periodo ἐπιφέροντες va riferito a τῷ χρόνῳ, o non ad un τοῖς πράγμασιν sottinteso, come fa il Toscari.

[2] Sulle diverse definizioni del tempo, tentate dai filosofi greci, contro cui combatte Epicuro, v. particolarmente SEXT. EMP., *loc. cit.*, X, 169 sgg. A torto alcuni intendono ἰδίωμα = *modo di dire*; v. infatti ἴδιον nella linea di sotto.

[3] Si noti che (come spiega SESTO EMPIRICO, *l. c.*, 224, esponendo la dottrina epicurea del tempo) i giorni e le notti sono condizioni accidentali dell'ambiente esterno, cioè condizioni di oscurità o di luce determinate dal sole nel nostro ambiente esterno (l'aria); perciò anche in questo senso il tempo è qualità accidentale di qualità accidentali, come abbiamo detto sopra, v. n. 1.

nostre condizioni psichiche — in quanto si consideri la presenza od assenza di affezioni intime — ed al moto ed alla quiete; e che in quanto nominiamo la parola tempo lo ripensiamo[1] come una speciale contingenza riguardante queste [qualità accidentali] (*).

VIII

I mondi.

Oltre a ciò che si è detto, bisogna ritenere che si originano dall'infinito i mondi[2] ed ogni complesso atomico limitato congenere alle cose che assiduamente vediamo, e che tutti se ne sceverarono originandosi da propri agglomeramenti, maggiori o minori, e che di nuovo tutti si dissolvono, quale più rapidamente, quale più lentamente, per diverse cause (**). Ed ancora si deve esser persuasi, che non 74
solo non è necessario che i mondi abbiano un'unica for-

(*) Scolio] Questo dice anche nel secondo libro dell'opera « Della natura » e nel « Grande compendio ».

(**) Scolio] Afferma dunque senza dubbio che i mondi sono anche distruttibili, perchè le loro parti sono soggette a mutazione[3]. Altrove dice che la terra è sostenuta dall'aria.

---

[1] Con l'Arndt e il Kochalsky, conservo la lezione dei codici περὶ ταῦτα πάλιν (Us. πάντα). Infatti il tempo è una *prenozione*, un concetto, non di un soggetto sensibile o di una proprietà di esso (v. § 72), ma di una proprietà accidentale di proprietà accidentali, e la parola tempo, ogni volta che la pronunziamo, ci richiama a ciò. Sulle prenozioni ed i vocaboli v. s. § 37 e luoghi citati ivi.

[2] Per la dottrina epicurea dei mondi v. s. § 45 ed *Ep. a Pitocle*, § 89 sgg., e i luoghi ivi citati.

[3] V. Lucr., V, 235 sgg. Le parti del mondo, sono i quattro elementi, che per Epicuro sono complessi atomici e come tali dissolvibili. Per ciò che si dice subito dopo, della terra sorretta dall'aria, v. Lucr., V, 534 sgg.: o i fr. del l. XI, π. φύσεως (*V. H*[1], II, cfr. Gomperz, *Zeitschr. f. d. österr. Gymn.*, 1867, p. 207 sgg.).

ma [1]... (*). Non sarebbe infatti neppur possibile dimostrare che in un determinato mondo possano anche non esser contenuti siffatti semi, da cui risultano gli animali e le piante e tutte le altre cose a noi note, ed in un altro d'altra natura questo non sia possibile (**).

IX

SVOLGIMENTO DELLA CIVILTÀ E FORMAZIONE DEL LINGUAGGIO.

75 Si deve ancora ammettere che anche la natura dalle circostanze stesse molte cose e diversissime apprese e ad esse fu costretta; in seguito poi il raziocinio ridusse a perfezione ciò che era indicato dalla natura [2] e vi aggiunse nuove scoperte, in certe circostanze prima, in altre più tardi; ed in certi periodi e tempi ⟨maggiori mezzi trovò per liberarci dai timori che ci sovrastano dall'infinito che ci circonda⟩ in altri invece minori [3]. Perciò neppure l'origine del linguaggio

(*) SCOLIO] Nel libro decimosecondo dell'opera «Della natura», dice pure che essi sono differenti fra loro, ed alcuni sferici, altri ovoidali, altri d'altre forme; però non possono avere qualsiasi forma; e dice pure che non sono esseri animati sceveratisi dall'infinito.

(**) GLOSSA] E così pure esservi nudriti e crescervi. Lo stesso dicasi anche rispetto alla terra.

---

[1] Per le diverse forme di mondi v. *Ep. a Pitocle*, l. c. Giustamente l'Usener vide che a queste parole segue una lacuna, prodotta dall'intrusione dello scolio. Nelle parole perdute, come si vede da ciò che segue, Epicuro si opponeva a coloro che come Democrito (A 40) ammettevano esservi mondi privi di vegetali ed animati: cfr. anche LUCR., II, 1067 sgg.

[2] Sull'origine e lo sviluppo della civiltà e del linguaggio v. US., p. 225 sg.; LUCR., V, 925 sgg.: *V. H.*^{2}, VII, 26, col. 37, 38; DIOGENE DI ENOANDA, fr. IX sgg. WILLIAM: cfr. il mio *Empedocle*, p. 623 sgg.; GIUSSANI, I, 267 sgg.

[3] Questo passo sin ora ha travagliato invano i critici e gli editori. I codici leggono: καὶ ἐν μέν τισι περιόδοις καὶ χρόνοις ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου ἐν δέ τισι κατ' [giustamente corretto dall'Usener in καί] ἐλάττους. L'Usener vide con ragione che prima di ἐν δέ τισι deve supporsi una lacuna: di ciò non può dubitarsi. Però egli volle spingere la sua ingegnosità troppo oltre, ed impensierito

derivò da convenzione[1], ma gli uomini stessi naturalmente, a seconda delle singole stirpi, provando proprie affezioni e ricevendo speciali percezioni, emettevano l'aria in diverso modo conformata per l'impulso delle singole affezioni e percezioni, ed a tal differenza anche contribuiva quella diversità delle stirpi ch'è prodotta dai varii luoghi abitati da esse.
Più tardi poi, di comune accordo, le singole genti determi- 76
narono per convenzione le espressioni proprie, per potersi fare intendere con minore ambiguità e più concisamente. E quando alcuno che n'era esperto introduceva la nozione di cose non note, dava loro determinati nomi, o secondo l'istinto naturale che li faceva pronunziare[2], oppure a ragion veduta, scegliendoli secondo il fondamento più comune di esprimersi in tal modo[3].

---

delle parole ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, le espunse come glossa, correggendole per di più in ἀποτομὴν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου; procedimento tanto più arbitrario (usato dall'Usener anche altrove: v. p. 50; 103; *Ep. a Pitocle*, § 92; 105); in quanto egli stesso non sa spiegarsi a che cosa possa riferirsi tale glossa, che è costretto ad immaginare come un frammento di uno scolio più ampio. Ed è strano che l'arbitrarietà del testo costituito dall'Usener non siasi rilevata, per quanto io sappia, sin ora. Ad ogni modo, che tali parole debbano essere conservate nel testo, credo parrà evidente a tutti, e si vedrà anche quale senso dovessero avere, quando si confronti con questo periodo la *Massima capitale* XIII, ove appunto si parla dei timori i quali ci sovrastano da ciò che si trova ἐν τῷ ἀπείρῳ, timori onde la scienza deve liberarci. La strettissima affinità dei due passi è evidente, perchè anche nel nostro luogo dell'epistola ad Erodoto si tratta dei ritrovati dell'intelletto umano, fra i quali senza dubbio di massima importanza sono i mezzi di liberarci dai timori e pericoli che minacciano l'uomo dall'infinito che lo circonda. Il testo di Epicuro dunque devesi costituire ed integrare presso a poco così: ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου ⟨φόβων μείζους παρασκευάζεσθαι λύσεις⟩ (v. κ. δ. XII) ἐν δέ τισι καὶ ἐλάττους. Naturalmente non debbono turbarci i due ἀπό susseguentisi perchè tale uso è abbastanza frequente (v. KÜHNER[3], § 449 A).

[1] Contro la dottrina professata particolarmente da Eraclito, Democrito ed Aristotele: cfr. DIOG. DI ENOANDA, X, 3, 9 sgg.

[2] Leggo con il Giussani τινὰς φθόγγους, τοὺς ⟨μὲν⟩ ἀναγκασθέντας.

[3] Κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἑρμηνεῦσαι: αἰτία non è corrotto, come crede l'Usener. Epicuro intende che coloro i quali imposero nome alle cose che ancora non ne avevano uno, quando lo scelsero non abbandonandosi all'istinto, che offre espressioni onomatopeiche, lo scelsero secondo l'analogia, componendo la parola in modo che essa esprimesse il carattere della cosa. Le parole composte, di cui i greci hanno gran copia, sono di tal natura; lo stesso dicasi per ogni altra lingua. Chi, p. es., disse per primo «attaccapanni», scelse il nome secondo il fondamento o la causa più generale che si può avere di esprimersi in tal modo. Intendo poi le ultime parole in modo diverso dagli altri critici e dal Giussani,

X

Dei fenomeni celesti.

Senza dubbio poi i moti celesti e le rivoluzioni e l'eclissarsi ed il sorgere e tramontare degli astri, e tutti i simili fenomeni, non si deve credere siano prodotti per apposito ministerio di alcuno che dia loro o debba dare regola e misura, e pur tuttavia possegga l'assoluta beatitudine e l'immortalità.
77 — Infatti occupazioni e cure ed ire e benevolenze, non s'accordano con lo stato di perfetta beatitudine; ma vengono da debolezza e timore e necessità d'assistenza da parte dei vicini [1]. — Neppure poi si deve credere che pur essendo tali corpi celesti un po' di conglobato fuoco [2], godano vita beata ed, a voler loro, assumano deliberatamente tali moti. Occorre invece conservare intero il significato augusto in tutte le parole che si riferiscono a tali concetti, affinchè le opinioni nostre non risultino ad esso discordi [3]. Altrimenti questa

---

facendo reggere da αἰτία l'infinito ἑρμηνεῦσαι (= τοῦ ἑρμηνεῦσαι): vedi per tale costrutto con αἴτιος, αἰτία e simili Kühner-Gerth, II², p. 12, n. 10. Che si debba supporre tale costrutto anche qui, risulta anche dal parallelismo con ἀναγκασθέντα; ἀναφωνῆσαι che precede.

[1] Per la polemica epicurea contro la credenza che la divinità agisca nel mondo e nei suoi fenomeni, v. *Massima capitale*, I, XIII; *Ep. a Pitocle*, § 115; *Epistola a Meneceo*, § 123 sgg.; Lucr., I, 146 sgg.; V, 78 sgg., ecc.

[2] Ritengo con l'Arndt la lezione manoscritta πῦρ ἅμα ὄντα συνεστραμμένον.

[3] La lezione di questo periodo è assai dubbia: certo non è da accettarsi la correzione φερόμενον (Usen.), invece di φερόμενα (codd. e vulg.) che ritengo con il Tescari e con il Kochalsky: nel resto seguo la lezione dell'Usener. Il senso mi pare ad ogni modo debba essere questo: quando ad alcun essere si applichino gli attributi divino ed immortale o beato, gli si dovrebbero conservare con piena coerenza tali caratteri, cioè non ammettere nessun altro attributo che disconvenga al loro augusto significato. Perciò gli dèi potranno essere considerati come immortali e beati, solo se si sia persuasi che sono esenti da crucci ed occupazioni a cagion degli uomini, e tali secondo Epicuro sono e debbono essere. Mentre invece se agli astri attribuiamo l'epiteto e il concetto di divinità, beatitudine ecc., vediamo subito che non possiamo conservare loro coerentemente tale attributo, perchè, come s'è detto poco sopra, disdice alla loro natura, cioè agli altri predicati che ad essi siamo costretti ad applicare. Se a ciò non badiamo, dagli epiteti stessi

stessa discordanza produrrà negli animi nostri il maggior perturbamento. Bisogna dunque ritenere che, per il modo onde questi agglomeramenti si trovarono compresi sin da principio nell'origine del mondo, si costituì tale regolare successione dei loro moti [1].

E si deve pure ritenere che è ufficio della scienza della na- 78
tura darci preciso conto della causa dei fenomeni più importanti, e che in questo risiede la felicità (*), e nel conoscere la natura dei corpi che contempliamo nei cieli [2], ed in tutte le conoscenze congeneri rispetto al raggiungimento della perfetta scienza che renda la vita felice [3]. Si badi anche che in siffatte dottrine non è applicabile il metodo delle varie possibilità e delle diverse possibili spiegazioni [4], ma si deve ritenere come certo che la natura degli esseri beati e indistruttibili non comporta nulla che possa essere motivo di intimo dissidio o perturbamento. E che questo sia assolutamente

(*) Glossa] nella conoscenza delle cose celesti.

---

nascono false associazioni di idee che ci conducono ad incoerenza e superstizione. Quanto agli dèi in particolare, v. *Ep. a Menec.*, § 123. Si noti che Epicuro fonda il suo concetto degli dèi sulla prenozione che ne abbiamo; e sappiamo che per Epicuro i vocaboli esprimono le nostre prenozioni (v. s. p. 73, n. 1). Egli dunque ci richiama spesso ai nomi più comuni con cui sono universalmente designati gli dèi, come: *gli immortali* (οἱ ἀθάνατοι) *i beati* (οἱ μάκαρες), e ci avverte che il nostro concetto degli dèi deve corrispondere alle prenozioni corrispondenti a questi vocaboli (cfr. *Massima capitale*, I).

[1] V. *Ep. a Pitocle*, § 90 sgg.; 113; Lucr., V, 156 sgg.

[2] Per Epicuro hanno solo valore assoluto quelle dottrine che intendono allo scopo pratico di assicurare la tranquillità dello spirito, cioè la felicità (v. *Ep. a Pitocle*, § 85 sgg., e mie note ivi). Fra tali dottrine sono certamente quelle che riguardano gli dèi, e quelle che determinano la *natura* dei fenomeni celesti. Queste dottrine, come dice Epicuro subito dopo, debbono essere dogmatiche e non ammettono pluralità di spiegazioni (v. infra p. 110 sg.) Invece le dottrine che riguardano le *cause* precise dei fenomeni celesti ed il preciso accertamento del come si producano, non sono indispensabili per la felicità (per essa infatti basta sapere che non dipendono da azione divina), e sono possibili su questi punti diverse spiegazioni, purchè in accordo coi fenomeni.

[3] Leggo con i codici καὶ ὅσα συγγενῆ (Usener συντείνει) πρὸς τὴν εἰς τοῦτο ἀκρίβειαν (v. infra § 79, p. 29, 8 Us.: cfr. *Ep. a Menec.* 122, πάρωρος πρὸς τὸ... ὑγιαῖνον: *Ep. a Pitocle*, § 116, τὰ ὁμογενῆ): per l'ellissi della copula con ὅσος, cfr. s. § 83 extr. cfr. anche la frase precedente. εἰς τοῦτο va riferito a τὸ μακάριον, v. § 79; 80.

[4] Ritengo con il Tescari ἐνδεχομένως dei codici (Usener ἐνδεχόμενον).

vero ce ne persuade la ragione. Quanto invece concerne l'indagine del tramontare, del sorgere, del rotare, e dell'eclissarsi degli astri e di tutti i fenomeni a questi congeneri, non contribuisce per nulla alla felicità [che è lo scopo] della scienza [1], ma anche coloro che queste cose hanno conosciute, ignorando però quale sia la natura di questi corpi e quali siano le cause supreme, sono soggetti ai medesimi timori come se non si fossero occupati di tale indagine [2]. E fors'anche più grandi sono i loro timori, quando la meraviglia che da tale particolare conoscenza deriva non ottenga adeguata soluzione nè possa comprendere l'ordine delle leggi supreme [dell'universo]. Perciò se ritroveremo di fatto che vi sono molteplici cause delle rivoluzioni degli astri e del loro sorgere e tramontare ed eclissarsi e dei fenomeni simili, come avremo veduto accadere anche nei casi singoli da noi considerati [3], non bisognerà credere che intorno a questo argomento non si sia raggiunta quella compiuta conoscenza, che è necessaria per la nostra tranquillità e felicità [4]. Onde dopo avere osservato in quanti modi un simile fatto si produca nei fenomeni terrestri [5], bisogna procedere per analogia nel determinar le cause dei fenomeni celesti e di tutti quelli che non cadono sotto i sensi, spregiando coloro che ignorano tanto ciò che ha un sol modo di esistenza e di origine, quanto la possibilità di varii modi di origine di quei fenomeni che non pos-

---

[1] Leggo con i codici πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως: a torto l'Usener, mutando τῆς γνώσεως in τὰς γνώσεις, oblitera uno degli usi stilistici più cari ad Epicuro: τῆς γνώσεως è genitivo soggettivo. Per tale uso del neutro v. luoghi cit. nell'Appendice. — Cfr., infra § 80, *Ep. a Pitocle*, § 85: fr. 60; 106, e *Sentenza vaticana*, 27.

[2] V. *Ep. a Pitocle*, § 113: 93. Epicuro in questo periodo ed in quello che segue combatte particolarmente gli astrologi e quei filosofi che credono alla necessità dell'intervento divino nel mondo, per spiegare la meravigliosa armonia dei fenomeni celesti: cfr. Lucr., II, 167 sgg.

[3] Per la dottrina v. n. 5.

[4] v. *Ep. a Pitocle*, § 87.

[5] Secondo Epicuro bisogna, nell'indagine delle cause dei fenomeni celesti, procedere dall'analogia dei fenomeni terrestri, e quando si veda che un simile fenomeno terrestre può avere più cause, concludere che anche il fenomeno celeste può averne parecchie, e determinarle secondo tale analogia: v. p. e., *Ep. a Pitocle*, § 96: 103.

siamo vedere da vicino[1], e che per di più non sanno quali siano le condizioni necessarie alla tranquillità dello spirito. Se dunque crediamo che un siffatto fenomeno possa prodursi e comportarsi[2] probabilmente anche presso a poco in questo determinato modo — quando si tratti di fenomeni la cui conoscenza sia indifferente per il raggiungimento della tranquillità dello spirito — rendendoci però ben conto che può prodursi in modi differenti, vivremo ugualmente tranquilli, come se realmente sapessimo che avviene presso a poco in questa determinata maniera.

Oltre a tutto ciò bisogna che ognuno sia ben persuaso che 81
il supremo perturbamento sorge negli animi degli uomini, primieramente ove si creda che tali nature siano beate ed immortali, e che pur abbiano volontà ed opere e cause che contradicano a questi attributi loro; in secondo luogo quando si stia sempre in sospettoso timore di qualche eterna sventura, per la fede prestata alle favole della mitologia, ed anche per la paura di quella stessa insensibilità che è nella morte, come fosse per noi un male[3]; e finalmente anche perchè in questi argomenti [gli uomini] non si fondano su proprie persuasioni, ma sono soggetti ad uno stato irragionevole di spirito,

---

[1] Leggo τὸ πλεοναχῶς συμβαῖνον ⟨ἐπὶ τῶν⟩ τὴν (τῆν codd.: τὴν τ' Us.) ἐχ τῶν ἀποστημάτων φαντασίαν παραδιδόντων (codd.: παριδόντων Us.). Infatti sulle diverse categorie di fenomeni di cui si deve dare un'unica spiegaziono o che comportano diverse spiegazioni v. s. n. 2, p. 109. Quanto alle cause dei fenomeni celesti, si noti che l'impossibilità di determinarne una sola deriva dal non poterne avere noi una conoscenza precisa, per la distanza che ci separa da essi: v. *Ep. a Pitocle*, § 88 extr.: 94. Per la mia correzione del testo, v. s. § 78 τὸ πλεοναχῶς ἐν τούτοις: *Ep. a Pitocle*, § 86 ὅπερ (sc. τὸ μοναχῶς ἔχον) ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει.

[2] I codici hanno: ἂν οὖν οἰώμεθα καὶ ὡδί πως ἐνδεχόμενον αὐτὸ γίνεσθαι καὶ ἐφ' οἷοις ὁμοίως [ὁμοίως ἐστὶν G H] ἀταρακτῆσαι. L'Usener espunge il secondo καί, ma credo a torto; che il testo debba essere γίνεσθαι καὶ ⟨ἔχειν⟩, credo risulti dal confronto con il periodo precedente: τὸ μοναχῶς ἔχον ἢ γινομενον, ed *Ep. a Pitocle*, § 86: πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας. Naturalmente non importa che nell'ultima frase si abbia solo γίνεται; perchè anche poco sopra a πλεοναχῶς ἔχον ἢ γινόμενον, segue semplicemente τὸ πλεοναχῶς συμβαῖνον.

[2a] Cfr. Polystr. Epic. π. ἀλόγου καταφρονήσεως col. III, 6 sgg. Wilke: e sopra § 77.

[3] Si allude al timore delle pene eterne dell'Ade, e della vita d'oltre tomba, come pure a quello della stessa insensibilità dopo la morte: v. Lucr., III. 976 sgg., 894 sgg., 1071 sgg.; *Ep. a Menec.*, § 124 sgg.; *Massime capitali*, II, XI, XIII, XX.

cosicchè, non rendendosi ben conto di quali sono i limiti dei mali temibili [1], sono esposti a perturbamenti uguali od anche più terribili di quelli di chi in questi argomenti segua a caso
82 vane opinioni [2]. Non v'è invece tranquillità di spirito, se non nell'essere sgombri da tutti questi errori e nel ricordarci assiduamente delle dottrine generali e fondamentali.

Perciò occorre badar sempre all'attestazione immediata dei sensi interni e delle sensazioni generali o individuali, a seconda dei casi rispettivamente generali o individuali [3], e dobbiamo pure attenerci sempre all'evidenza immediata rispetto a ciascuno dei criteri. Infatti se così ci comporteremo, nell'indagine dei fenomeni celesti o di ogni altro che cotidianamente ci si presenti, ritroveremo esattamente la causa da cui il turbamento ed il timore deriva ed il modo di liberarci da tutte quelle inquietudini che massimamente atterriscono gli altri.

Eccoti dunque, o Erodoto, riassunte per sommi principii,
83 le dottrine sulla natura. E chiunque trarrà profitto da questa esposizione ricordandola esattamente, credo ne ricaverà sicurezza incomparabile, in confronto con gli altri uomini, anche se non procederà ad uno studio più minuto ed esatto di tutte le dottrine particolari. Si renderà infatti chiaro di per se stesso molte particolari dottrine da me minutamente svolte

---

[1] I limiti dei mali temibili sono determinati, secondo Epicuro, dal retto intendimento di ciò che basta alla natura umana e dei limiti del dolore stesso (v. *Massime capitali*, III, IV, XVIII), dalla persuasione che gli dèi non si occupano delle cose umane e che la morte non è nulla per noi, che non ci sono riserbate dopo la morte eterne pene (*Mass. cap.*, I, II, XI, XIII), e che d'altra parte non può essa diminuire la nostra felicità (ibid., XX, XL).

[2] Epicuro deride i così detti spiriti forti, che mentre credono di poter fare a meno della filosofia, cadono poi facilmente in perturbamenti d'animo pari o superiori a quelli del volgo: vedi Lucrezio, III, 41 sgg.; Polystrat. Epic., *op. cit.*, col. II, 6 sg.

[3] Intendi che si deve badare all'accordo delle sensazioni che sono comuni a tutti gli uomini, quando si tratti di casi di esperienza comune (v. s. n. a § 39, p. 75), o si debba giudicare su cose in cui la nostra sensazione individuale può ingannarci per lo stato patologico del nostro organismo, mentre invece si deve badare alla nostra sensazione individuale, quando si tratta di casi in cui possiamo essere giudici noi soli. Vedi per una simile distinzione, *Massima capitale* XXXVI. Per le norme di giudizio espresse in questo periodo v. § 37 sgg., e note ivi.

nell'intera mia teoria, e questi stessi precetti, se li avrà bene a mente, gli saranno di continuo aiuto. Perchè essi son di tal natura che anche coloro i quali sulle particolari dottrine hanno sufficiente o compiuta conoscenza, riferendosi a queste nozioni potranno compiere le più importanti indagini intorno all'intera natura. Quelli poi che non possono del tutto considerarsi fra i perfettamente edotti della mia dottrina, possono da questi precetti, per quanto è concesso senza insegnamento orale[1], compire mentalmente l'esame complessivo delle dottrine più importanti per il conseguimento di una vita serena.

---

[1] Questo luogo ha travagliato molto i critici senza profitto. Leggi: ὅση δὴ ἡ (codd. εἴσιν ἡ: Usener ἱκανήν) κατὰ τὸν ἄνευ φθόγγων τρόπον, τὴν ἅμα νοήματι περίοδον τῶν κυριωτάτων πρὸς γαληνισμὸν ποιοῦνται. La corruzione avvenne per il consueto errore del iotacismo, donde le lettere ΣΙΔΙ vennero poi lette ΣΙΝ. Per l'omissione della copula, cfr. la frase precedente; cfr. anche § 80 init.

EPISTOLA A PITOCLE

INTRODUZIONE

ARGOMENTO DELLA LETTERA. QUAL METODO DEBBA SEGUIRSI NELLO STUDIO DEI FENOMENI CELESTI.

EPICURO A PITOCLE, SALUTE

Cleone mi consegnò una tua lettera, in cui non solo di- 84
mostravi il tuo assiduo affetto verso di noi, degno della sollecitudine che per te abbiamo, ma anche opportunamente cercavi di richiamarti alla memoria quei ragionamenti che son guida a vita felice. In essa poi mi pregavi d'inviarti un breve scritto intorno ai fenomeni celesti, che ne riassumesse le dottrine, onde potessi facilmente tenerlo a memoria. Osservavi infatti che quanto ne esposi altrove è difficile a ricordarsi, sebbene tu, come dici, abbia assiduamente alle mani tali scritti [1].

Questa tua domanda volontieri abbiamo accolta e con
buona speranza. Perciò, recati a termine tutti gli altri miei 85
scritti, voglio ora soddisfare al tuo desiderio, pensando che quest'esposizione sarà utile a molti altri ancora, e particolar-

[1] Leggo βαστάζεις con il Casaubono (codd. βαστάζειν: Usen. βαστάζοντι). Non credo necessario le correzioni assai più ardite del Crönert e del Kochalsky.

mente a quelli che da poco han preso gusto alla sincera dottrina sulla natura, od a cui resti troppo poco tempo libero dalle occupazioni della vita comune. Accoglila dunque di buon animo, e tenendola a memoria, esaminala in ogni suo punto, con intenta cura, non meno delle altre dottrine contenute nel *Piccolo compendio ad Erodoto*, che già ti inviai [1].

Anzitutto bisogna esser persuasi che dalla [2] conoscenza dei fenomeni celesti, in qualsiasi modo se ne tratti, o unitamente ad altre dottrine o separatamente, non può derivare altro scopo se non la tranquillità e la sicurezza dell'anima, ciò
86 che del resto è pure lo scopo d'ogni altra ricerca [3]. Bisogna ritenere pure che non devesi cercare di raggiungere, ad ogni costo, conoscenze irraggiungibili e ⟨senza risultati pratici⟩ [4], e che [su questi argomenti] non si deve seguire la

[1] Pare si alluda all'epistola ad Erodoto tradotta sopra. Però nella *Vita di Epicuro*, § 135 (se la lezione è corretta, v. n. ivi) si cita come appartenente al *Piccolo compendio* un passo che nell'epistola ad Erodoto non v'è.

[2] Non è prudente correggere ἐκ in εἰκός, come fa il Kochalsky, per ovviare all'elissi del verbo finito da cui sia retto l'infinito νομίζειν: vedi infatti tale uso più volte in quest'epistola (cfr. n. a § 87; 92; 101; 106; 111), similmente nelle *Sentenze vaticane* (v. *Sent.*, 48: cfr. anche PHILOD., περὶ κακ., X, 12, 30; 13, 8, 30 ecc.). Va sottinteso δεῖ o δυνατόν o ἐνδέχεται, a seconda dei casi. Il non avere osservato tale uso produsse molte arbitrarie atetesi e mutazioni in questi passi.

[3] Il carattere principale della filosofia greca dopo Aristotele, è la preminenza che viene assumendo il problema morale sopra ogni altro, e l'essere ad esso subordinati tutti gli altri. Questo è anche più manifesto in Epicuro, che definisce la filosofia come l'attività intesa alla conquista della vita felice (v. SEXT. EMP., *Adv. math.*, XI, 169), e che dichiara vacuo ogni ragionamento filosofico che non sia rivolto alla salute dell'anima: v. fr. 60, cfr. PLUT., *Adv. Col.*, 19, 1117; cfr. *Sent. vat.*, 54. Per ciò che segue v. s. *Ep. ad Erod.*, § 78 sgg.

[4] I codici hanno μήτε τὸ ἀδύνατον καὶ (BH[2] Q, καί om. cett.) παραβιάζεσθαι. Il Crönert propone di espungere il καί: mi par meglio legger καὶ ⟨ἄπρακτον⟩. Per comprendere bene quello che segue, si noti che l'uomo, secondo Epicuro, deve rendersi conto dei fenomeni e delle loro cause, per non essere soggetto a superstizioni ed avere fiducia che le cose sono realmente quali appariscono alla nostra esperienza, onde possa debellare il dubbio scettico (v. s. § 96, p. 127: *Mass. cap.*, XXIII sgg.). Perciò egli ritiene che debbano avere una soluzione unica tutti quei problemi che non possono avere che una sola soluzione in accordo con i dati dell'esperienza, siano essi problemi morali o fisici. Rispetto alle cause dei fenomeni celesti il metodo deve essere differente. Siccome essi non possono essere esaminati da noi con sufficente esattezza, e poichè si può concepire che veramente, nei diversi casi, varie possano esserne le cause, basta determinarne le cause possibili, purchè esse siano in accordo con l'esperienza dei fenomeni terrestri analoghi

medesima via d'indagine che si segue nelle dottrine morali,
od in quelle che si propongono la soluzione degli altri pro-
blemi fisici, come ad esempio questi: 'che l'universo consiste
dei corpi e della natura intattile [cioè, del vuoto][1]', oppure,
'che gli elementi di cui si compongono le cose sono indi-
visibili [atomi][2]', e tutte le questioni simili insomma[3] che
ammettono una sola soluzione in accordo con i fenomeni.
Rispetto ai fenomeni celesti, questo non è possibile: per essi
infatti si dànno molteplici modi d'origine ed, in accordo con
l'attestazione dei sensi, si possono recare diverse spiegazioni
del loro modo di essere. L'indagine sulla natura non si deve
infatti compiere secondo vani enunciati e legiferazioni, ma se-
condo i dati offerti dai fenomeni stessi. Poichè la vita nostra 87
non ha bisogno ormai di irragionevolezza o di vuote con-
getture, ma di tranquillità e di fiducia. E senza dubbio si
ottiene l'assoluta tranquillità spirituale su tutti[4] quei pro-
blemi che si risolvono secondo il metodo delle spiegazioni
molteplici, in accordo con i fenomeni, quando rispetto ad
essi si mantengano, secondo è giusto, quelle spiegazioni che

---

ad essi (v. sotto p. 118, 3). Ciò sarà sufficente ad impedire che si attribuiscano ad intervento divino (vedendosi che possono spiegarsi con cause materiali e meccaniche) e si eviteranno così inutili discussioni sulla verità assoluta di una sola spiegazione, mentre molte sono possibili e forse egualmente si avverano nei diversi casi particolari; tanto più che, dice Epicuro, non abbiamo modo di accertare quali di esse si avverino realmente o no.

[1] Vedi l'enunziazione di questo principio, e la dimostrazione relativa, in *Epistola ad Erodoto*, § 39 sg.

[2] Vedi s. *Ep. ad Erod.*, § 40 sg.

[3] Leggo τὰ τοιαῦτα ⟨δ⟩ή (codd. ἤ), invece di espungere ἤ; il Δ cadde per la somiglianza con Α precedente. Cfr. PHILOD., *Voll. Rhett.*, *Suppl.*, p. 47, 10 Sud.

[4] La lezione dei codici è: πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσείστως κατὰ πάντων κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ἐκκαθαιρομένων συμφώνως τοῖς φαινομένοις, che correggo colla sola aggiunta di un ⟨τῶν⟩ dopo πάντων. L'Usener invece legge καὶ πάντων κατὰ πλ. τρ., lezione che è non meno errata di quella dei codici; infatti il metodo delle spiegazioni molteplici, come risulta da ciò che precede e dai passi citati sopra dell'*Epistola ad Erodoto*, non è ammesso come legittimo da Epicuro per *tutti* i problemi scientifici e filosofici, ma *solo* per quelli che trattano delle cause dei fenomeni celesti, sempre che però non vi si opponga l'esperienza. Quanto a κατὰ πάντων, si sarebbe tentati di correggerlo in πάντων, ma può conservarsi, perchè qui κατά con il genitivo viene ad avere il senso fondamentale di *sopra*. Per il concetto qui esposto v. anche *Epist. ad Er.*, § 79 extr., 80 in.

son probabili. Se invece se ne accetta qualcuna, e se ne rigetta qualche altra, che sia egualmente in accordo con i fenomeni, è chiaro che si esce dai giusti limiti della scienza della natura e si cade nel mito. Bisogna poi recare come mezzi d'induzione persuasivi [1] dei fenomeni che avvengono nel cielo, determinati fenomeni che accadono nell'ordine delle cose di cui abbiamo prossima esperienza, le quali noi possiamo vedere nella loro essenza reale, e non come vediamo i fenomeni celesti [2]. Questi infatti possono prodursi in vario modo. Naturalmente poi bisogna scrutare la percezione che ne abbiamo, e rispetto a tutto ciò che ad essa è concomitante, bisogna determinare esattamente quello che, pur senza urtare contro la testimonianza dei fenomeni di cui abbiamo diretta esperienza, possa prodursi in varii modi [3].

---

[1] Leggo δὲ κι⟨φα⟩νά (le due famiglie di codici hanno δέ τι o δέ τινα).

[2] La vera lezione di questo passo credo sia stata ristabilita dal Crönert, « *Rh. Mus.* », 61, 130 che, seguendo gl'indizi dati dal codice laurenziano (F), legge οὐχ ὡς τὰ (οὕτως F) ἐν τοῖς μετεώροις φαινόμενα. Per la dottrina, v. s. pagina 111, n. 1.

[3] Conservo la lezione dei codici ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ, intendendo ἐπὶ = *quod attinet ad* (cfr. p. es. Demostene, 44, 59). A torto si intese διαιρετέον ἐπὶ τὰ συναπτόμενα « dividere in quello che è concomitante », che qui sarebbe senza senso. Ma neppure è necessaria la correzione dell'Usener ἔτι invece di ἐπί. L'intero periodo fu compreso male Per ben comprendere e tradurre bisogna togliere la virgola avanti ἅ, ed intender la dottrina relativa a questo punto. Ed anzitutto, quanto a τὰ συναπτομένα, bisogna confrontare questo passo con *Ep. ad Erod.*, § 50 sgg., e *Mass. cap.*, XXIV. Si vedrà allora che Epicuro distingue il contenuto effettivo della sensazione, che è sempre vero, da quell'opinamento che vi si *accompagna*, ma può *distinguersi* da essa: opinamento che ha bisogno di ricevere *attestazione favorevole* che lo provi vero, o almeno *nessuna attestazione contraria*. Così, anche per i *fenomeni celesti*, bisogna distinguere il contenuto effettivo della sensazione dai diversi opinamenti che vi aggiungiamo, i quali possono o esser tali che uno solo di essi sia vero e gli altri falsi, oppure ugualmente possibili tutti. Per esempio, rispetto alla dottrina del mondo, che è esposta subito dopo, la sensazione mi attesta che il mondo è una porzione di spazio celeste che contiene terra ed astri. Si aggiunge l'opinamento che questo mondo debba avere un limite estremo che lo contenga, e questo opinamento *è vero*, anche se non possiamo vedere questo limite estremo, perchè, se non vi fosse, tali corpi non vi potrebbero essere contenuti e difesi dagli urti esterni (v. s. p. 122, 2), nè potrebbero formare un unico tutto con proprio periodo di origine, sviluppo e decadenza. Così pure è vero, in modo assoluto, che i mondi sono infiniti, come si dimostra in *epistola ad Erod.*, § 45. Gli altri opinamenti, sulla forma di questo limite estremo (rotondo, e triangolare od ovoidale), sono possibili, perchè non vi contradice

I

I Mondi

Cosa sia un mondo qual forma abbia, dove e come si costituisca.

Un mondo è una determinata porzione circoscritta di cielo[1], contenente astri e terra e tutte le cose sensibili, che ha netta separazione dall'infinito (*), e la sua parte estrema può essere in moto rotatorio o in quiete, ed avere perimetro o ritondo

(*) Aggiunta] e termina in un limite poroso o fitto, e la cui dissoluzione produrrà la ruina di tutto ciò che contiene[2].

---

l'analogia dei fenomeni di cui abbiamo esperienza, ma non abbiam modo di accertarne nessuno. E questo limite può anche essere poroso o fitto. Si badi poi che queste diverse possibilità possono avverarsi nei diversi mondi, che sono infiniti (v. Appendice). Invece *è certo* che un mondo *non* si può formare in uno spazio assolutamente vuoto (v. § 89), perchè vi mancherebbe la materia necessaria. Ed ancora *è certo* che *non* basta (v. § 90) vi sia un nucleo di atomi e si formi un vortice, perchè si generi un mondo; ma bisogna che si avverino le circostanze che Epicuro ha osservate (v. s. n. 2, p. 121). Quest'opinamento dunque non è confermato dai fenomeni di cui abbiamo esperienza. Finalmente *è certo* che il mondo *non* è un essere cosciente divino, come crede Platone, per le ragioni esposte dall'epicureo Velleio in Cic., *De nat. Deor.*, I, cap. 10.

[1] Περιοχή τις οὐρανοῦ..... ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου: le parole ἀποτομὴν κτἑ, sono una reminiscenza di Leucippo (v. Diog. Laert., IX, 31; Diels, *Fr. d. Vors.*, II², p. 1; cfr. p. 7): sulla teoria epicurea dei mondi v. *Ep. ad Er.*, § 73 sg., e le testimonianze raccolte dall'Usener a p. 211 sgg.: cfr. Aet., I, 4, p. 289 Diels (se pure quest'ultima testimonianza è conforme alla dottrina epicurea, v. s. n. 1, p. 122): Lucr., V, 416 sgg. ed il comm. del Giussani ivi: Pascal, *Studi sul poema di Lucrezio*, 1903, p. 162 sgg.

[2] Giustamente l'Usener pone in calce queste parole, come aggiunta posteriore; infatti esse sono evidentemente interpolate, come appare dalla costruzione del periodo nel testo greco. Però non so con qual diritto ritenga la prima parte (sino a «*poroso o fitto*») come un'aggiunta alle parole ἀποτομὴν κτἑ, ed il rimanente consideri come frammento di una definizione (di Epicuro stesso) sul mondo, trascritta dal glossatore come additamento alle prime linee di questo paragrafo, e lo ponga poi senz'altro tra i frammenti di Epicuro (p. 213, 3 sg.). Questo procedimento mi pare estremamente ardito. Ciò *la cui dissoluzione produce la ruina di quanto in esso è contenuto*, sono i *moenia mundi* di Lucrezio (v. Lucr., I, 1102 sgg.; II, 1144 sgg.), cioè precisamente quel limite di cui si parla nella prima parte delle parole poste in calce. Perciò quanto al *senso* ed all'*oggetto di cui trattano* le due parti di quest'aggiunta sono intimamente connesse. È possibile però che

o triangolare o di qualsiasi forma [1]. Molteplici infatti sono le possibilità rispetto a questo; poichè non v'è a ciò attestazione contraria, da nessuno dei fenomeni del nostro mondo, di cui non si può conoscere confine estremo. E che poi siffatti mondi siano infiniti di numero, si può determinare con l'intelletto; come pure si può determinare che un simile mondo può prodursi o in un mondo o in un intermundio [2] (così chiamiamo l'intervallo fra mondi); in uno spazio in cui sia molto vuoto, ma non però in un grande spazio assolutamente privo di materia e vuoto, come vogliono alcuni [3]. E si

---

formalmente l'aggiunta marginale consista di due parti distinte, sempre però riferentisi entrambe ai *moenia mundi*, perchè il καί ha tutta l'aria di un rappezzo, quantunque poco sia da richiedere per correzione stilistica da una glossa marginale, messa giù in fretta nel corso di una lettura; ma, anche se si ammetta che siano due parti distinte, possono essere benissimo due aggiunte successive dello stesso glossatore, che, confrontando l'opera maggiore di Epicuro, o ricordandola, volle recare sui *moenia mundi* determinazioni omesse in quest'epistola. Nè vi è ragione di ritenere citazione diretta di un testo epicureo la seconda parte più della prima. Ciò che ad ogni modo importa è provare che ambedue corrispondono alla dottrina di Epicuro. Che vi corrisponda la prima ci è attestato dal confronto con il passo di Lucrezio citato sopra; quanto alla seconda credo si possa provare epicurea col confronto di un testo di Epicuro stesso: v. Epic., π. φύσ., l. XI, p. 1, *Voll. Herc. coll. pr.*, vol. II, p. 33 [κα]ταληφθείη διὰ τὴν [τ]οῦ περι[έ]χ[ο]ντος πυ[κ]νότητα ἢ ἀραιότη[τ]α ὥστ'ἀποδιδόναι...

[1] Sul moto o la quiete del limite estremo dei mondi, v. *infra* § 92 sg., p. 125: cfr. Lucr., V, 510, 517. Quanto alla sua forma, si noti che oltre alla teoria della sua sfericità, che era la più comune (v. per Leucippo e Democrito, Diels, l. c., p. 6, 29), anche il pitagoreo Petrone aveva ammessi mondi di forma triangolare, v. Plut., *De def. orac.*, 22, p. 422 B. Che il mondo avesse forma ovoidale era opinione orfica e forse anche empedoclea (v. il mio *Empedocle*, p. 342 sg.). Quali siano le ragioni per cui Epicuro consideri come ammettenti una sola soluzione alcuni di questi problemi cosmologici, mentre per altri ne ammetta parecchie come egualmente possibili, v. s. n. 3 p. 118.

[2] Il Brieger trova strana questa affermazione che un mondo si possa produrre in un mondo; ma essa si spiega se si pensa al caso in cui un mondo si dissolva, e da esso se ne formi uno nuovo o più altri.

[3] Credo sia da conservare la lezione dei codici: ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ (sc. τόπῳ) καὶ κενῷ (che lo Zeller, il Brieger ed il Diels mutano in μεγάλῳ καὶ εἰλικρινεῖ κενῷ) Infatti, usando Epicuro come sinonimi κενόν, τόπος, χώρα (v. *Ep. ad Er.*, § 40), ne accadeva che, siccome τόπος «spazio», può indicare lo spazio effettivamente vuoto o lo spazio potenzialmente vuoto (ma in realtà occupato temporaneamente da corpi) fosse utile determinarne meglio, nei singoli casi il valore, come si fa qui, ove *puro spazio* vuol dire spazio non occupato. Anche Lucrezio (I, 334) usa una espressione ridondante affatto simile: *locus intactus inane vacansque*. Del resto il καί, non di rado, vuol dire «e cioè»,

produce, quando determinati acconci atomi vi affluiscono da un solo o più mondi od intermundii. Tali atomi, a poco a poco, vi si aggiungono, si connettono fra loro, od anche si trasferiscono da un luogo ad un altro, a seconda dei casi, e successivamente vi affluiscono da nuclei di materia acconcia, fino a che si raggiunga il compimento e l'arresto del suo crescere [1], per quanto le basi sottoposte permettono aggiunta di materia. Non basta infatti che avvenga solo un accozzo di atomi ed un moto vorticoso, in quel vuoto in cui, secondo si crede, è possibile che un mondo si generi per necessità meccanica, e che esso mondo cresca fino a che s'urti ad un altro, come afferma alcuno di quelli che son chiamati fisici. Perchè questo è in contrasto con i fenomeni [2].

---

cfr. p. es. Doxogr., p. 500, 4; 586, 1. Si noti poi che qui vi è certamente (come già osservò l'Usener) un'allusione polemica a Leucippo il quale diceva che il mondo si forma in un *gran vuoto*: v. Diog. Laert., IX, 31. Però anche altri, come p. es. Zenone stoico, credevano che il mondo si formasse e stesse in mezzo all'infinito vuoto, v. Doxogr., p. 459, 23.

[1] Non è necessario leggere con l'Usener διαμονήν, invece della lezione dei codici διαμονῆς (v. anche Giusa., IV, p. 49, e Crönert, « Rh. Mus. », 61, 130). Che la lezione dei codici sia esatta, credo si provi con il confronto di Lucr., II, 1116 sgg., il quale osserva che il mondo, dopo il momento iniziale della sua origine, continua a ricevere materia esterna, a lui acconcia: donique *ad extremam crescendi perfica finem* (cfr. qui ἕως τελειώσεως). Omnia perduxit rerum natura creatrix... Omnibus his (codd.: *hic* Munro) *aetas debet consistere rebus* (cfr. διαμονῆς). Hic natura suis refrenat viribus auctum. Il mondo, come tutti gli esseri passa dunque per tre fasi, la prima di formazione e di crescita, la seconda di equilibrio e di stasi, la terza di decrescenza e dissoluzione. Tale dissoluzione, come appare poi da ciò che dice in seguito Lucrezio, avviene quando il mondo comincia a perdere più materia di quanta ne riceva, e quando gli urti esterni abbattono i *moenia mundi*.

[2] Si affronta qui direttamente la polemica contro Leucippo e Democrito, a cui si era già accennato prima di scorcio (v. sopra § 89). Essa si fonda su questi punti: — 1) non basta un ammasso d'atomi, ma questi atomi devono essere di forma acconcia; — 2) Epicuro non crede sufficente il moto vorticoso, perchè egli ammette, sia il moto per caduta sia quello per declinazione spontanea degli atomi (Usener, p. 234, 24 sgg., ove va aggiunto Diogene di Enoanda, fr. XXXIII, col. 3 W., che obietta contro Democrito): in tal modo è tolto il dominio assoluto della necessità democritea, contro cui Epicuro combatte anche in *Ep. a Men.*, § 133, v. s. p. 50 sg.; — 3) il mondo ha un suo corso di vita come tutti gli esseri, diviso nei periodi di cui abbiamo detto sopra, e non è vero che duri fino a che intervenga un cozzo di mondi (v. Democr., A 40; 84), ma può dissolversi anche senza questo urto cosmico. — Epicuro poi si richiama all'accordo con i fenomeni, perchè le modificazioni che introduce gli sono suggerite dall'osservazione del modo in cui si formano e dissolvono gli altri complessi organici (v. Lucr., II, 1112 sgg.).

II

Gli astri

Origine degli astri, loro grandezze e moti e fenomeni relativi.

Il sole e la luna ed i rimanenti astri, (non)[1] si formarono separatamente e poi furono compresi nel suo ambito dal mondo e da quelle parti di esso che servono appunto a sua difesa[2]; ma tosto si costituirono e successivamente crebbero (*), per aggregamenti e vortici di determinate sostanze,

(*) Glossa] e similmente anche la terra ed il mare[3].

---

[1] La negazione, aggiunta dall'Aldobrandino, è necessaria per l'avversativa ἀλλά che segue poi. A torto si volle vedere una contradizione fra questo passo dell'epistola, così ristabilito nella lezione, con la testimonianza a p. 216, 4 sgg., Us. Infatti questo testo dossografico, di seconda mano (e che non è certo neppure se sia di contenuto epicureo, v. Diels, *Fr. der Vors.*, II[2], p. 7), non dice che gli astri si siano formati separatamente dal mondo, ma solo che sono stati messi in rotazione dall'aria che li attrasse nel suo vortice; e questo nell'epistola non si nega: ed infatti può benissimo esser avvenuto nell'ambito del mondo, quando gli astri già erano costituiti. Si noti poi che il testo dossografico, se epicureo, è probabilmente impreciso; infatti Epicuro non poteva dare come assolutamente certa questa spiegazione, perchè egli ammetteva possibili, come vedemmo (vedi sopra p. 119, cfr. p. 125), ambedue le ipotesi, sia quella del moto vorticoso dell'aria che trae gli astri seco, sia l'altra che il limite estremo del cielo stesse fermo e gli astri soli si movessero per diverse cagioni possibili, enumerate in seguito, di cui qualcuna esclude il vortice aereo come causa del moto degli astri. Per di più quello che l'epistola dice dell'origine degli astri s'accorda con Lucrezio, V, 458 sgg. Epicuro si oppone a Democrito, v. Plut., *Strom.*, 7 = Democr., A 39, e forse anche ad Empedocle, v. Emp., A 30 e ciò che è detto ivi della luna.

[2] Le ultime parole (*e da quelle parti...* cioè, nel testo, καὶ ὅσα γε δὴ σῴζει) furono relegate in calce dall'Usener come glossa. Ma non credo a ragione, come non mi consta se ne sia veduto il significato vero. Esse infatti indicano i *moenia mundi*, i quali servono a difendere il mondo, formandone l'estremo baluardo. Ciò appare da Lucrezio, II, 1148 sgg., ove, parlando della rovina del mondo, si osserva: *magni circum moenia mundi expugnata dabunt labem*, cfr. I, 1101 sgg. Cfr. sopra, p. 119 (*Aggiunte*). Arbitrario è poi correggere: καὶ ὅσα γε συζῇ ἄλλα (ἀλλ' codd.) εὐθὺς ἐπλάττετο, non solo per la mutazione del testo manoscritto, ma anche perchè si verrebbe a dire che *tutte le altre parti* del mondo che ne formano l'organismo, si costituirono di elementi sottili, gazosi od ignei, ciò che sarebbe falso.

[3] Che queste parole siano una glossa pare anche a me affatto verosimile,

costituite di sottili particelle, o gazose, o ignee, o partecipi dell'una e dell'altra natura. Ed anche questo è suggerito dai sensi.

Quanto alla grandezza del sole [1] e dei rimanenti astri, per 91
quanto può importare a noi, è altrettanta quale si vede (*); considerata in sè però può essere un poco maggiore o un

(*) SCOLIO] Questo [Epicuro] dice anche nel libro decimoprimo dell'opera *Della natura*, ove scrive: «Se infatti per la distanza avesse perduto di grandezza, molto più avrebbe perduto di colore e di splendore. Infatti non vi è alcun'altra distanza che sia più adatta [di quella del sole] a far perdere il colore o lo splendore» [2].

---

perchè la terra e il mare non sono composti di atomi sottili, gasosi (πνευματικά) od ignei. La glossa marginale si riferiva solo all'essersi formati sin dal principio e gradualmente anche la terra ed il mare, come gli astri; ma inserita nel testo, al posto dove è nei codici, dovrebbe significare che anche la terra ed il mare risultarono dagli stessi elementi di cui risultarono gli astri, ciò che sarebbe assurdo.

[1] Tale era pure l'opinione di ERACLITO, A 1, p. 68, 3 sg. Per la dottrina d'Epicuro, v. LUCR., V, 564 sgg.: FILOD., π. σημ., col. 10, 25: DEMETR. LAC. (?) pap. ercolanese 1013, fr. 12 (v. CRÖNERT, *Kol. und. Men.*, p. 115, n. 516). Essa fu causa di acerbe censure degli antichi: v. p. es. CIC., *De fin.*, I, 6, 26. Pare poi strano che Epicuro faccia qui distinzione della grandezza del sole κατὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς e κατὰ τὸ καθ'αὑτό. Diverse spiegazioni furono tentate, combattute, a ragione, dal Giussani (n. a LUCR., V, 564 sgg.). Ma neppure la sua spiegazione, assai sottile e intricata, mi pare regga. Secondo me, πρὸς ἡμᾶς ha lo stesso valore che nella *Massima cap.*, II, cioè indica *per quanto può importare a noi*, v. infatti *Epist. ad Er.*, § 80, ove si osserva quale è quel limite di precisione, in queste dottrine sui fenomeni celesti, che può avere valore per noi e per la nostra felicità (cfr. s. § 85 sg.). Epicuro fonda la sua induzione sopra i fuochi terrestri; ma egli avrà osservato che a seconda del differente grado di umidità o secchezza dell'aria, si può avere o no irradiazione, e perciò il sole può essere anche *un poco* più piccolo di quello che appare; mentre poi non è neppure certo che non possa essere un poco più grande; perchè non sappiamo precisare in modo assoluto se anche i fuochi terrestri, veduti di lontano, non perdano *un poco* della loro grandezza, prima di perdere il loro splendore e i loro contorni netti. E ciò appunto indica, a quanto credo, nel periodo che segue, ove οὕτω, nel senso complessivo, va congiunto con κατὰ τὴν αἴσθησιν. V. anche FILOD., π. σημ., l. cit. Cfr. anche il papiro epicureo pubblicato dal CRÖNERT, *Rhein. Mus.*, 1907, p. 124 sgg.

[2] L'ultima parte di questo scolio fu molto torturata nell'interpretazione e nella lezione; ma io credo che si debba mantenere la lezione dei codici e non sia neppure da accettarsi la correzione ἀλλ' οὐ γάρ dell'Usener. Il testo manoscritto si comprende, purchè, come feci io, si riferisca τούτῳ a τῷ ἀποβάλλειν τὴν χρόαν, che è il concetto espresso nelle parole immediatamente precedenti. Epicuro dice: se il sole dovesse perdere tanto di grandezza per la distanza da cui lo vediamo, perchè non dovrebbe perdere anche assai più di splendore? Infatti i fuochi veduti di lontano, quando si vedono evidentemente più piccoli ci appariscono anche più confusi; e proprio la distanza del sole, maggiore di quella di ogni altro fuoco

poco minore o uguale. In tal modo infatti anche i fuochi terrestri che vediamo a distanza, si vedono corrispondere [quanto alla grandezza] alla sensazione [che ne abbiamo]. Ogni obiezione poi che su questo punto si presenti, facilmente si può risolvere, se alcuno presterà attenzione all'evidenza effettiva, come abbiamo mostrato nei libri dell'opera *Sulla natura*.

92 Il sorgere ed il tramontare del sole e della luna e dei rimanenti astri [1], può prodursi [2] per accensione e spegnimento, poichè le condizioni relative, anche rispetto a ciascuno dei due luoghi [3], sono tali che si possono produrre i

---

di cui possiamo avere esperienza, sarebbe la più adatta a fargli perdere lo splendore. Se non l'ha perduto, vuol dire che non è ancora tale che esso debba avere perduto, *in modo sensibile*, di grandezza.

[1] Sul sorgere e tramontare degli astri, secondo Epicuro, v. LUCR., V, 650 sgg., e le testimonianze raccolte dall'Usener a p. 230, 8 e 354, 1. Epicuro, secondo il metodo delle diverse spiegazioni possibili, prende in esame queste cause più probabili: 1) Il sorgere e il tramontare del sole e della luna avverrebbe perchè s'accendono e si spengono, volta per volta; opinione già di SENOFANE (A 33, 38), di ERACLITO (fr. 6 Diels) e di METRODORO DI CHIO, (A 4). 2) Per apparizione, sopra la terra, e per occultazione. Tale occultazione ANASSIMENE (A 7, p. 23, 24 sg. Diels) pensava potesse accadere per causa delle parti elevate della terra stessa, cosicchè il sole non scenderebbe sotto terra, ma le girerebbe intorno (cfr. A 14). L'opinione più comune era invece che il sole realmente passasse sotto la terra quando tramonta.

[2] La lezione dei codici, δύνασθαι, deve conservarsi; sottintendi ἐνδέχεται, vedi sopra n. 2. p. 116.

[3] Καὶ καθ' ἑκατέρους τοὺς τόπους, così i codici: ma τόπους fu mutato già dal Meibom in τρόπους, lezione accolta dagli editori successivi ed anche dall'Usener il quale, pone per di più queste parole in glossa. Credo invece apparirà certo che tali parole debbano lasciarsi nel testo con la lezione dei codici, quando se ne scorga il vero significato in rapporto alla polemica degli avversari. L'allusione alle condizioni specifiche *dei due luoghi*, è infatti necessaria; perchè gli avversari osservavano che si poteva magari trovare meno strano che il sole si spegnesse scendendo ad occidente nel mare, ma non si poteva comprendere come ad oriente, uscendo dal mare, si accendesse; vedi infatti la polemica conservata da CLEOMEDE, II, 1, p. 107 sgg., che appunto conchiude: ἀπὸ μὲν τοῦ ἀνατολικοῦ ὕδατος ἐξάπτεσθαι, ὑπὸ δὲ τοῦ πρὸς τῇ δύσει σβέννυσθαι. ταῦτα ἡ ἱερὰ 'Επικούρου σοφία ἐξεῦρεν. Ed anche Lucrezio non si dilunga a provare che il sole può spegnersi ad occidente, ma quando propone l'ipotesi che si accenda ad oriente, si sente obbligato a recare un esempio (V, 663), cioè lo spettacolo che si narrava si vedesse al sorgere del sole, dal monte Ida. Anche Epicuro doveva servirsi, nei libri π. φύσεως, di tale esempio, che è riferito altresì da DIODORO SICULO, XVII, 7, 4. Donde si vede la necessità che, nel riassunto di quest'epistola, si alludesse a particolari condizioni dei *due luoghi*, rimandandosi, come sempre, per spiegazioni più ampie, all'opera π. φύσεως.

predetti fenomeni: infatti non vi è alcuna attestazione contraria dai fenomeni di cui abbiamo esperienza. Però i predetti fenomeni possono pure avvenire per apparizione sopra la terra e successiva occultazione; perchè neppure in questo caso osta contraria attestazione dei fenomeni.

Quanto ai loro moti non è impossibile che siano causati dal moto vorticoso di tutto il cielo [1], oppure anche è possibile che il cielo stia fermo, e che essi rotino secondo la necessità prodottasi nella genesi del mondo per la sua ori-
gine [2]; ⟨*oppure è possibile che l'astro muova per il cielo in* 93
cerca dell'ardore a lui⟩ più acconcio [3], e proceda, quasi pascendosi del fuoco, successivamente di luogo in luogo.

I movimenti tropici del sole e della luna possono prodursi per obliquazione del cielo, che a ciò sia costretto col tempo [4], oppure anche per contraria spinta dell'aria [5]; o perchè con-

---

[1] Vedi Anassimene (A 16) che credeva le stelle fossero infisse come chiodi nel cielo (cfr. Emp., A 54; Parm., fr. 10, 7). Empedocle poi pensava che il sole reale e che dà luce alla terra, fosse l'emisfero igneo celeste che gira intorno a noi (v. A 30 ed A 56). Cfr. Lucr., V, 510 sgg.; cfr. s. p. 119.

[2] Cfr. Democr., A 89; cfr. s. n. 2, p. 126; cfr. § 93.

[3] L'Usener scorse giustamente la lacuna del testo, il quale, come è nei manoscritti, non dà senso, e la lacuna può colmarsi, quanto al senso, col confronto di Lucr., V, 519-525. Però invece di σφοδρο⟩τάτη che è la parola con cui crede l'Usener terminasse la lacuna, credo debba leggersi ἐπιτηδ⟩ει⟨ο⟩τάτῃ (ει c'è nei codd.) usato appunto poco dopo in questo §, come pure s. § 89: cfr. § 112. Intendo perciò, nei particolari, in modo diverso anche dal Kochalsky che segue la lezione dell'Usener. Con la mia integrazione e il senso della frase che suppongo caduta, v. Lucr., V, 523 sg.: sive ipsi serpere possunt. Quo *cuiusque cibus* vocat atque invitat euntes, *Flammea* per cælum *pascentes corpora* passim: prima di τῇ ἐπιτηδ⟩ει⟨ο⟩τάτῃ (θερμασίᾳ) credo sia caduto ᾗ τοῦ ἀστέρος ἑπομένου o qualcosa di simile. La dottrina quí esposta era assai diffusa nell'antichità, v. Antifonte sofista, fr. 26; Eraclito (A 11) e le dottrine stoiche riferite dal Gilbert, *Die meteor. Theor. des Griech. Altert.*, 1907, p. 473. Si noti che, non ammettendo Epicuro alcuna mutazione qualitativa della materia primordiale, gli astri per lui debbono assorbire atomi ignei contenuti nel cielo, τοῦ πυρός va dunque riferito a ἐπινέμησιν e non ad ἰόντος: cfr. Lucr., l. cit. *pascentes flammea corpora*.

[4] Per la dottrina epicurea sui movimenti tropici del sole e della luna, vedi Lucr., 614 sgg.; Diog. di En., fr. VIII, col. I, 71 sg. W. La ragione che qui si dà per prima, era in Empedocle (A 58, mia trad. p. 347) ove si parla anche della causa dell'inclinazione del mondo, avvenuta dopo la prima origine di esso. Cfr. Platone, Pitagora o Aristotele presso Aet., II, 23, 6.

[5] Cfr. Anassimene, A 15; Anassag., A 42 (p. 365, 12 sg. Diels), A 78; Diogene di Apollonia, A 9.

tinuamente si accenda materia sempre acconcia, e poi venga a mancare[1]; od anche perchè tali astri siano coinvolti, sin dal principio [dell'origine del mondo], in un tal vortice che li faccia muovere con movimento di carattere elicoidale[2]. Infatti tutte queste possibilità, e quelle affini ad esse, non contrastano a nulla che sia attestato dall'evidenza effettiva dei fenomeni; purchè in tali argomenti, badando sempre al criterio della possibilità, si sappia ricondurre ciascuna di queste spiegazioni all'accordo con i fenomeni, senza paura degli artifizi degli astronomi, degni solamente di gente servile[3].

94 Il calare ed il crescere della luna[4] potrebbe avvenire per conversione di questo astro[5], o parimenti per diversa conformazione dell'aria[6], od anche per occultazione[7], o finalmente in tutte le maniere suggerite dai fenomeni terrestri a spiegazione del modo per cui essa riceva diverso aspetto; purchè, per eccessiva simpatia verso una sola spiegazione, non si spregino insensatamente tutte le altre, senza badare a

[1] Cfr. ANASSIMANDRO, A 27 (p. 20, 26 sg.) e DIOGENE DI APOLLONIA, *ibid.* (cfr. A 9). V. la notizia di AET., II, 23, 5 sugli stoici.

[2] Cfr. DEMOCR., A 89.

[3] Per le cautele che si suggeriscono v. s. n. 2, p. 121. Per la derisione contro gli astrologi v. sotto § 113; cfr. *Ep. ad Er.*, §§ 79, 80. Epicuro reputa vano e servile ogni studio che non tenda alla salute dell'anima, v. s. p. 116 n. 3.

[4] Sulle fasi della luna, secondo Epicuro, v. anche LUCR., V, 703 sgg., che è assai più preciso che non il compilatore di quest'epistola.

[5] Una simile spiegazione dava ERACLITO, A 1, p. 69, 25 sg. Diels; il quale credeva che la luna *fosse* a forma di scafo, e che la sua luce variasse a seconda delle sue conversioni; Lucrezio però è più esplicito e minuto e pare si riferisca alla dottrina (v. 725 sg.), di Beroso, v. VITRUV., IX, 2, 1; cfr. 1, 16; cfr. DIELS, *Doxogr.*, p. 200.

[6] È difficile identificare questa opinione esposta in modo così sommario; però, siccome Senofane (A 43) diceva che le fasi della luna avvengono per accensione e spegnimento, è probabile che facesse derivare tale spegnimento dell'astro dalla mutevole conformazione dell'aria che le offrirebbe materia combustibile. La luna poi, per Senofane, era simile ad una nube condensata.

[7] Tale occultazione poteva avvenire per opera di altri corpi invisibili che si aggirano nel cielo (cfr. s. p. 127, 4). Già Anassimene pensava infatti che insieme con gli astri si aggirassero altri corpi di natura terrena (ANASSIM., A 7, p. 23, 23 sg. D.); cfr. A 14; v. anche ANASSAGORA, A 77; cfr. A 42, p. 386, 4 sg. Diels). Altri, come Crisippo (v. AET., II, 29, 8), credevano che tale occultazione si effettuasse per opera della terra.

ciò che gli uomini possono scorgere o no [1], e bramando così di scorgere ciò che non si può.

Ed ancora, la luna può avere luce propria o riceverla dal sole [2]. Infatti nei fenomeni terrestri si vedono molte cose che hanno luce propria e molte altre che la ricevono: e non vi è nulla nei fenomeni celesti che a ciò si opponga, purchè sempre ci si ricordi del metodo delle diverse spiegazioni possibili, e contemporaneamente si badi alle ipotesi e cause concomitanti, invece di tener conto di circostanze non concomitanti, per esagerarle stoltamente, lasciandosi trarre, in un modo o nell'altro, ad unicità di spiegazione.

Anche l'aspetto d'un volto nella luna, può prodursi per varietà delle sue parti [3], o per sovrapposizione [d'altro corpo] [4], o secondo tutti quegli altri modi che si veggano accordarsi con i fenomeni. Perchè non bisogna mai abbandonare tale via di indagine [5] nello studio di qualsiasi fenomeno celeste. Infatti se alcuno si porrà in contrasto con l'evidenza effettiva, non potrà mai raggiungere sincera tranquillità di spirito.

L'eclissi del sole e della luna può avvenire sia per estinzione, come vediamo accadere nei fenomeni terrestri [6], od

---

[1] V. *Ep. ad Er.*, § 80, s. p. 111 n. 1.

[2] Quanto all'origine della luce lunare, v. Lucr., V, 705 sgg. Che la luna avesse luce propria, credevano Anassimandro, Senofane (v. Xenoph., A 43 Diels); Antifonte Sofista (fr. 27), ecc. Che fosse illuminata dal sole, era opinione di Talete, Pitagora, Parmenide, Empedocle, Anassagora, Metrodore di Chio (v. Parm., A 49 Diels, cfr. fr. 21; Emp., A 60: Anaxag., A 47; Metr., A 60) ecc.

[3] Che la luna fosse composta di materia ignea frammista a materia tenebrosa, pensava già Parm., fr. 21 (ove è falsa l'illazione che ψευδοφανῆ sia parola tolta dal testo di Parmenide, autentica però la dottrina). Questa ragione invocava pure Anassagora a spiegare il fenomeno delle macchie della luna: v. anche Plut., *De fac. in orbe lun.*, 21, p. 935. Cfr. un'analoga spiegazione che Dante toglie da Averrois, *Conv.*, II, 14; *Parad.*, II, 59 sgg.

[4] È opinione affine a quella citata sopra, per spiegare le fasi della luna; vedi sopra p. 126, 7.

[5] Mantengo la lezione dei codici, τὴν τοιαύτην (sc. ὁδὸν) ἰχνεύειν, cfr. s. § 114, παρὰ τὸ τὴν ἐναντίαν (κινεῖσθαι): cfr. *Sent. vat.*, 48.

[6] Per la dottrina epicurea degli eclissi, v. Us., p. 230, 14 sgg.; Lucr., V, 751 sgg. La prima spiegazione è affine a quella data sopra, per il sorgere e il tramontare degli astri (v. s. § 92). È dubbio se però Senofane ammettesse anche per gli eclissi questa medesima spiegazione che invocava per il sorgere o tramontare del sole,

anche semplicemente per interposizione, di altri corpi, cioè della terra o di altro corpo invisibile [1], a ciò adatto. E così bisogna considerare gli altri modi rispettivamente convenienti a spiegare ciascuno di questi fenomeni, e devesi ritenere che non è impossibile si producano contemporanee coincidenze di determinati fatti (*).

97 Per di più l'ordinata successione dei fenomeni celesti, deve spiegarsi coll'analogia di consueti fenomeni che accadono sulla terra [2]. Non si assuma invece mai come causa di essi la natura divina, ma la si conservi libera da ogni ministerio ed in illibata beatitudine [3]. Se così non si farà, ogni nostra indagine sulle cause dei fenomeni celesti sarà vana. Questo accadde ad altri che non si attennero al criterio della possibilità, e caddero in vane argomentazioni, perchè credevano che a tali fenomeni non potesse applicarsi che una sola spiegazione e perciò ne rigettavano ogni altra possibile. In tal modo si ridussero a sragionare, e non seppero tener conto complessivamente di tutti gl'indizi che si debbono assumere dai fatti di nostra esperienza per indurre le cause di tali fenomeni.

(*) SCOLIO] Lo stesso dice nel libro decimosecondo dell'opera *Sulla Natura*, ed aggiunge che il sole si eclissa o perchè la luna l'ottenebri, e la luna per l'ombra della terra, ed anche perchè la luna stessa si ritiri. Questo dice pure Diogene l'epicureo nel libro primo delle *Scelte* [4].

---

v. A 41 e n. ivi, Diels; cfr. A 41, ove si dice che quando si eclissano, il sole e la luna, cadono in qualche anfrattuosità della terra, in luoghi inabitati. Più esplicita è la testimonianza su METRODORO DI CHIO, A 4, p. 141, 23 sg., Diels.

[1] La lezione è giustamente ristabilita dall'USENER, in *Praef.*, p. XVIII, ἢ ἀοράτου τινός. Cfr. ANASSIMENE, cit. a p. 126, 7; ANAX., A 77; EMPED., A 59.

[2] Cioè, anche sulla terra vediamo successione armonica e mirabile di fenomeni, dei quali possiam scorgere le cause meccaniche successive, e che perciò non possiamo attribuire all'azione degli dèi. Così dobbiam pensare accada anche dei fenomeni celesti. Lucrezio, per questa medesima argomentazione, si serve di una mirabile descrizione poetica (V, 733 sgg.), il cui valore logico è però estremamente dubbio, perchè, descrivendo egli una figurazione plastica del succedersi delle stagioni (forse una danza simbolica), ci porge proprio un esempio di fatti ove opera l'ingegno e la volontà umana, onde si potrebbe pensare ad un simile intelligente intervento divino nei fenomeni celesti.

[3] V. *Epist. ad Erod.*, § 76 sg.

[4] Diogene di Tarso, epicureo, nelle *(Lezioni) scelte*: v. sotto *Vita di Epicuro*, § 26.

Della varia lunghezza delle notti e dei giorni[1] può esser causa sia il compiersi il passaggio del sole sopra la terra, ora in poco ora in molto tempo, a seconda della varia lunghezza degli spazi[2] ⟨che deve percorrere: sia il ritardo o l'acceleramento del suo corso, perchè attraverso a certi strati dell'aria⟩ ed a certi luoghi passi più veloce o più lento. E questo è conforme a ciò che vediamo accadere nei fenomeni terrestri, ai quali debbono accordarsi le spiegazioni che diamo dei fenomeni celesti. Coloro invece che accettano un solo modo di spiegazione, non solamente si pongono in contrasto con i fenomeni, ma anche perdono di vista il limite imposto alla possibilità della umana conoscenza.

---

[1] V. Lucr., V, 680 sgg.

[2] L'Usener si comporta in modo alquanto arbitrario nella costituzione del testo. Infatti, se a ragione segna una lacuna, perchè manca il complemento della frase iniziale; a torto poi, nonostante ammetta la lacuna, trasporta in calce le parole seguenti (παρὰ τὸ μήκη — ἢ βραδύτερον), che egli crede siano una glossa, e per di più le muta ancora in due luoghi, leggendo παραλλάττειν invece di παραλλάττοντα, e περαιοῦν invece di περαιοῦντα. Procedimento certamente troppo ardito, perchè, ammessa una lacuna, è pericoloso escludere, come non autentico, ciò che segue e mutarne violentemente la lezione, mentre piuttosto dobbiamo vedere di restituire il senso colmando la lacuna. Del resto, che le parole poste dall'Usener in glossa siano da lasciarsi nel testo, e che il testo stesso si possa ricostituire in modo soddisfacente, credo poter provare con l'esame della dottrina. Penso dunque convenga porre la lacuna prima di καὶ τόπους, invece che dopo ὑπὲρ γῆς, ove la pone l'Usener, e colmarla presso a poco nel modo che indicherò, rispettando la lezione dei codici in tutto, fuor che una possibile correzione περιόδους, invece di κινήσεις che potrebbe essere una glossa. Ecco come mi pare si debba leggere: Μήκη νυκτῶν καὶ ἡμερῶν παραλλάττοντα καὶ παρὰ τὸ ταχείας ἡλίου κινήσεις [ο περιόδους??] γίνεσθαι καὶ πάλιν βραδείας ὑπὲρ γῆς, παρὰ τὸ μήκη τόπων παραλλάττοντα ⟨περαιοῦν, ἐνδέχεται ὑπάρχειν, καὶ παρὰ τὸ τάχιον ἢ βραδύτερον κινεῖσθαι, παρεκτάσεις ἀέρος⟩ (v. § 113) καὶ τόπους τινὰς περαιοῦντα τάχιον ἢ βραδύτερον, ὡς καὶ παρ' ἡμῖν τινα θεωρεῖται. Tutte le spiegazioni date, non solo sono possibili, ma effettivamente epicuree; vedi infatti per la prima Lucr., V, 680-686; per la seconda Lucr., V, 694 sgg., che osserva come in certi luoghi l'aria sotto la terra può essere più densa e perciò presentare maggior ostacolo al corso del sole. È probabile che Epicuro aggiungesse nel π. φύσεως che in alcuni luoghi il sole deve trovare deficiente materia di cui nutrirsi; v. infatti sotto § 113 e ciò che è detto sopra dei moti tropici del sole, § 93 e le note ivi. Epicuro poi si richiama ai fenomeni terrestri, perchè è facile vedere una fiamma propagarsi più lentamente, o quando è impedita da vento contrario, o quando trovi materia meno infiammabile.

I pronostici del tempo[1] possono prodursi, sia per fortuita coincidenza di circostanze, come accade per gli animali a noi noti sulla terra, oppure per mutazione e trasformazione dell'aria. Infatti nessuna di queste due ragioni è in contrasto
99 con i fenomeni. Ad ogni modo poi in quali casi[2] si avveri questa o quella, non si può determinare

III

Nubi, pioggia, tuoni, fulmini.

Le nubi possono prodursi ed adunarsi, o per vario condensamento dell'aria causato dalla continua spinta dei venti[3]; o per il vario intessersi di atomi, insieme connessi[4] e convenienti a costituire le nubi; od anche per accolta di effiussi aquei dalla terra o dall'acqua. Non è però impossibile che tali addensamenti si producano in più altri modi. Ciò posto le piogge possono provenire, sia per compressione delle nubi,
100 sia per la loro trasformazione[5]. Possono prodursi pure per

[1] Sui pronostici del tempo, vedi sotto § 115. La ripetizione prova come quest'epistola sia compilata in fretta e con poco discernimento. Sulle ἐπισημασίαι di Democrito, v. fr. 14, 7 D.

[2] Probabilmente a ragione, il Kochalsky legge ἤδη δὲ ποίοις παρὰ τοῦτο ἢ τοῦτο... γίνεται: v. per l'anastrofe Sudhaus, Philod., *Voll. Rhet.*, II, 370.

[3] Leggo κατὰ πιλήσεις ἀέρος ⟨διὰ⟩ πνευμάτων συνώσεως. Per la teoria relativa di Epicuro, v. Aët., III, 4, 5; Lucr., VI, 451 agg. Per la prima spiegazione, che qui si porge, v. Anassimene, A 5; 7; 17; Anassag., A 85. Per la seconda, si noti che l'accolta di atomi opportuni era necessaria per l'origine dei fulmini, come mostra il confronto di ciò che segue e Democr., A 93. Per la terza, cfr. Senofane, fr. 30; A 46; Metrodoro di Chio, A 17.

[4] Ἀλληλούχων ἀτόμων, che a torto il Giussani traduce *di ogni specie* (nota a Lucr., VI, v. 451 agg.); cfr. Lucr., VI, 451 agg.: *corpora*... asperiora... quae possint *indupedita... inter se compressa* (così i codd., giustamente, cfr. Epic. πιλήσεις!) *teneri*.

[5] Μεταβαλλόντων. Non si deve intendere come mutazioni degli atomi che compongono le nubi, perchè nella teoria epicurea questo sarebbe impossibile (v. *Epistola ad Erodoto*, § 54), ma non v'è neppure bisogno di mettere in dubbio nè la lezione nè l'uso appropriato di questa parola (il Giussani la segna con un punto interrogativo, *ibid.*, p. 227). S'intenda perciò quale mutazione dei complessi atomici, che da solidi (v. § 100) o fluidi, si rendono liquidi. Cfr. Lucr., VI, 510 ag.,

emanazioni acquose agitate [dai venti] attraverso all'aria, mentre le trasportano dai luoghi ove si adunarono [1], sì che gli acquazzoni più violenti provengono da certe accolte d'emanazioni aquee adatte a somministrare tale abbondanza di pioggia.

I tuoni [2] possono originarsi o per vento roteante racchiuso nella cavità delle nubi, come accade nei nostri vasi [3], od anche per il fragore prodotto nella nube da fuoco gonfiato dal vento [4], o per lacerazioni e violente rotture [5] delle nubi; oppure anche perchè più nubi compatte come cristalli sfregandosi fra loro si infrangono [6]. Del resto l'esperienza dei fenomeni terrestri indica che diverse possono essere le cause anche di questi fenomeni dei quali qui ci occupiamo.

In più modi si originano pure i lampi [7]. Il lampo può 101

---

che esamina i due casi, 1) compressione delle nubi, 2) nubi strutte dal sole e liquefatte, come cera al fuoco. La prima spiegazione era già in ANASSIMENE (A 17), cfr. SENOFANE (A 46): per tale mutazione, cfr. anche ARIST., *Meteorol.*, I, 11, 347 b, 18.

[1] La lezione dell'Usener non dà senso soddisfacente; credo perciò si debba correggere πνεύματα in ῥευμάτων (cfr. § 53 ove i codici hanno πνεύματος invece ῥεύματος) e nel resto mantenere la lezione dei codici, cioè: ἔτι τε ῥευμάτων κατὰ ἀποφορὰν ἀπὸ ἐπιτηδείων τόπων δι'ἀέρος κινουμένων. [o fors'anche: ἔτι τε ⟨ῥευμάτων διὰ⟩ πνεύματα κατὰ ἀποφ. κτλ.]. Ed a comprovare la mia correzione credo valga ciò che si dice prima, quando si considerano le nubi come ῥεύματα, e LUCREZIO, VI, 519 sgg., atque tenere diu pluviae... Consuerunt, ubi multa *cientur semina aquarum Atque* aliis aliae nubes *nimbique rigantes... omni... de parte feruntur*.

[2] Sulla teoria epicurea del tuono, v. LUCR., VI, 96 sgg. Per la prima delle soluzioni proposte, v. [ARIST.], *De mundo*, 4, 395 a, 11; cfr. CAPELLE, «*Hermes*», 40, 20 sgg.: SEN., *Quaest. nat.*, II, 27, 2; II, 51: per la seconda cfr. ARIST., *Meteor.*, II, 9, p. 369 a, 29 sgg.: per la terza, v. ANASSIMANDRO, A 23: METROD. DI CHIO, A 15 per la quarta cfr. ZENONE DI CIZICO, ap. DIOG. L., VI, 153.

[3] Intende, nei vasi d'uso comune, a collo stretto, in cui, se si soffia, si ha un rombo. Il KOCHALSKY traduce: *in unseren Unterleibsgefässen*: ma dubito che Epicuro abbia voluto servirsi di questo paragone a cui era ricorso Aristofane (*Nubes*, 385 sgg.) per porre in ridicolo la presunta dottrina di Socrate. LUCREZIO, VI, 196 sgg., usa la similitudine del vento che rimbomba nelle caverne. E forse ἀγγεῖα qui indica qualunque cavità ove possa ingolfarsi il vento.

[4] *κατὰ πυρὸς κατεπνευματωμένου*: l'Usener intende *ignis in spiritum solutus*, e così il Kochalsky: ma a torto: v. LUCR., VI, 276. *Seque* (ventus) *cum eo commiscuit igni*: lo stesso valga per πνευματωθέντος del § 103.

[5] Conservo la lezione dei codici διαστάσεις.

[6] Leggo κατάξεις con l'edizione principe ed il Kochalsky.

[7] V. LUCR., VI, 160 sgg.

infatti formarsi, sia quando per lo sfregamento e per l'urto di più nubi, ne sfugga quella combinazione di atomi che è atta a produrre il fuoco [1]: oppure perchè i venti faccian sprizzar fuori dalle nubi, attizzandole, tali corpi che producon questo balenio [2]; od anche perchè esso ne esca quando le nubi siano schiacciate le une contro le altre, per loro peso o per spinta dei venti [3]: od anche quando il fuoco che le nubi assorbirono dalla luce degli astri, rimanga compresso per il moto delle nubi e dei venti e sfugga attraverso le nubi [4]: oppure per la filtrazione delle particelle sottilissime della luce attraverso le nubi, donde essendosi esse incendiate si produca il tuono [5] per l'impetuoso propagarsi del fuoco [6]. Oppure per

---

[1] Cfr. DEMOCR., A 93; v. anche ZENONE, cit. s., p. 131, n. 2.

[2] V. ANASSIMANDRO e METROD. DI CHIO, cit. s., *ibid.*

[3] V. ANASSAG., A 84.

[4] V. ARISTOT., *Meteor.*, II, 9, p. 369 b, 14; EMP., A 63.

[5] Anche qui il testo deve ancora essere ristorato in modo conveniente. L'Usener pone in glossa le parole ἢ ἀπὸ τοῦ πυρὸς νέφη συνεκφλέγεσθαι καὶ τὰς βροντὰς ἀποτελεῖσθαι. Che però questa frase si debba conservare nel testo credo poter provare con vari argomenti. Anzitutto i due infiniti non debbono essere punto sospetti, perchè altri dipendenti da un δυνατόν o ἐνδέχεται sottinteso ricorrono frequentemente in questa epistola (v. s. n. 2, p. 116): in secondo luogo tali parole si riconnettono perfettamente con ciò che precede, purchè si legga ᾗ invece di ἤ, ed appunto secondo questa mia lezione ho tradotto. L'osservazione è una parentesi che aggiunge anche un dato ulteriore a quello direttamente richiesto, trattando anche del tuono, fenomeno di cui si è parlato già prima; ed affatto simile è l'aggiunta al fine del § 107, in cui si ritorna per incidenza a trattare della grandine, e quella in fine del § 103, ove, precisamente come in questo caso, si ritorna a discorrere dei tuoni. Per di più, è naturale che Epicuro avesse osservato che talora un'intera nube sembra infiammarsi, ed è giusto che ne abbia data una spiegazione, come è appunto questa: v. infatti LUCREZIO, VI, 207 sgg. Quanto alla filtrazione di luce attraverso alle nubi, di cui qui si parla, v. DEMOCR., A 93. Si noti anche che se si tolgono le parole che ho introdotte nel testo, ricollegandovele con la mia correzione, questa spiegazione sarebbe tautologica rispetto a ciò che precede. V. anche nota sg. extr.

[6] Leggo καὶ τὰς βροντὰς ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν (codd. καὶ κατὰ τὴν; Usen. καὶ τὴν) τούτου κίνησιν. Tanto con la lezione dei codici, come quella dell'Usener queste parole non hanno senso che soddisfi, mentre è naturale invece che si dia la ragione per cui si produce il tuono. La mia lezione corrisponde del resto alla teoria esposta da LUCREZIO per spiegare il tuono, VI, 150 sgg. *Aridior porro si nubes accepit ignem Uritur ingenti sonitu succensa* repente Lauricomos ut si per montis flamma *vagetur* (cfr. κίνησιν) Turbine ventorum comburens impete magno: cf. ARIST., *Meteor.*, II, 9, 369 a, 32 sgg. [Ora però, mentre correggo le bozze, mi persuado che anche il secondo καὶ dei codici debba conservarsi, e sia l'indizio

l'accensione del vento prodotta dall'intensità di tal moto e dalla forte rotazione [1]. Od anche perchè le nubi si lacerano 102
sotto l'impeto dei venti, e ne precipitano gli atomi ignei, atti a produrre la fulgurazione [2]. Del resto è facile comprendere che si possono produrre in vari altri modi, sempre attenendoci però ai fenomeni, e sapendo tener conto delle analogie rispettive. In tali fenomeni che avvengono nelle nubi, il lampo precede il tuono, sia perchè nel medesimo tempo che il vento urta contro la nube, ne è scacciata la combinazione atomica che produce il lampo, mentre il fragore è prodotto più tardi dal vento che ruota nella nube stessa: oppure anche perchè, pur avvenendo contemporaneamente il lampo ed il tuono, il lampo giunge a noi più veloce, mentre il tuono impiega più tempo, come vediamo accadere in altri fenomeni che scor- 103
giamo di lontano, in cui si abbia un urto [3].

Quanto ai fulmini, essi possono anche accadere per varie unioni di venti [entro ad una nube] tratti in rapido moto rotatorio ed infiammantisi, sì che una parte erompe [4] e pre-

---

che le cause del tuono qui addotte siano *due*, di cui la prima si perdette per una lacuna. E di fatti son due anche nel luogo citato di Lucrezio (VI, 145 sgg.); cioè: 1) il crepitio del fuoco al contatto con gli elementi umidi della nube; 2) l'impetuoso propagarsi dell'incendio, quando la nube sia composta di elementi assai aridi. Per di più anche in ARISTOTELE, loc. cit., EMPEDOCLE, A 63 e DIOGENE DI APOLLONIA, A 16 (cfr. ERACL., A 14) si tratta dello stridore del fuoco in contatto con la nube, come causa del tuono. Leggo perciò καὶ κατὰ τ⟨ὴν σίξιν καὶ κατὰ τ⟩ὴν τούτου κίνησιν «⟨*sia per lo stridore* [*del fuoco in contatto con gli elementi umidi*]⟩ *sia per l'impetuoso propagarsi del fuoco*». Per σίξις v. ARIST., loc. cit. Quanto poi al doversi conservare nel testo le parole poste dall'Usener in glossa, credo apparirà anche più certo a chi consideri che anche Lucrezio parla di queste due cause del tuono, *come conseguenti al fulmine* (v. V, 145) è dunque naturale che stiano qui in questo luogo ove si parla dei lampi. A ciò si aggiunga che se non si ritenessero, verrebbero precisamente a mancare due delle più importanti spiegazioni che Lucrezio trovò in Epicuro.]

[1] V. LUCR., VI, 175 sgg.: 300 sgg., il quale reca l'esempio della ghianda di piombo, lanciata dalla fionda, che col moto rotatorio diviene incandescente: cfr. METROD. DI CHIO, A 15; CHRYSIPP., ap. AET., III, 3, 13.

[2] V. DEMOCR., cit. a., p. 132, n. 5; cfr. LUCR., VI, 214 sgg.

[3] V. ARIST., *Meteor*, II, 9, 369 b, 8 sgg.; LUCR., VI, 164 sgg., che reca l'esempio ben noto del taglialegna, di cui di lontano vediamo prima il colpo della scure, mentre solo più tardi ci giunge il fragore dell'urto.

[4] Leggo καὶ ἐκρηγνῦον, come vide bene l'USENER, *Praef.*, p. XX.

cipita violentemente abbasso[1]. La causa poi di tale rottura è l'essere tutt'intorno la pressione eccessiva, per la densità delle nubi.

Od anche possono avvenire quando il fuoco stesso roteato precipita — ed in tal modo si produce anche il tuono — se il fuoco si sia troppo ingrossato e sia troppo gonfio di vento[2], onde spezza la nube che, per la continua pressione (*) [delle
104 nubi] fra loro, non gli dà modo di espandersi. Però i fulmini possono prodursi anche in vari altri modi: non si abbia però fede ai miti, ciò che avverrà se, attenendoci giustamente ai fenomeni, ne trarremo induzioni per ciò che non cade sotto i sensi.

IV

Cicloni, turbini, trombe marine, terremoti, venti, grandine, neve, rugiada, brina, ghiaccio, arcobaleno, alone.

I cicloni[3] possono prodursi sia quando una nube cade in basso, spinta a forma di colonna da un continuo vento, sì che mentre la violenza del vento[4] la trasporta, un altro vento esterno ad essa la percota di traverso. Può anche essere causata da un vento turbinoso, onde una porzione dell'aria sia

(*) AGGIUNTA] per lo più su qualche alto monte, dove specialmente cadono i fulmini[5].

---

[1] V. Aristot., ap. Ar. Didym., p. 452, 30 sgg. Diels.: Lucr., VI, 276 sgg.; 281 sgg.

[2] V. s. n. 4, p. 131.

[3] πρηστῆρας: il nome πρηστήρ è dato spesso a fenomeni differenti; però come nota giustamente Seneca (*Qu. Nat.*, V, 13, 3) esso equivale ad *igneus turbo*. Il fenomeno che Epicuro descrive è invece piuttosto il τυφών che il πρηστήρ (cfr. Gilbert, *op. cit.*, p. 632 n.). Lo stesso dicasi della descrizione di Lucrezio, VI, 423 sgg. Per la dottrina seguita da Epicuro, v. Aristot., *Meteor.*, III, p. 370 b, 18 sgg.

[4] πνεύματος πολλοῦ con i codici: l'Usener corresse κύκλῳ invece di πολλοῦ, ma la correzione non è agevole paleograficamente, e per di più se il vento già spinge la nube in moto rotatorio non vi sarebbe più bisogno del vento trasversale.

[5] Queste parole sono messe in calce dall'Usener come glossa, e veramente sembrano tali.

sospinta continuamente dall'alto in basso; oppure per un gran flusso di venti che non possa erompere lateralmente per la compressione dell'aria tutt'intorno. Quando il ciclone s'ab- 105
batte sulla terra si hanno i turbini[1], a seconda anche del vario modo con cui si producono per l'impeto del vento. Se scende sul mare si hanno le colonne marine.

I terremoti[2] possono avvenire, sia quando un vento si trovi racchiuso nella terra, sì che piccole parti di essa siano accostate e poste in continuo movimento, ciò che produce lo scuotersi della terra. E questo vento, o vi entra dal di fuori[3], oppure si produce per la caduta di fondi di caverne nei sottostanti luoghi, cosicchè la caduta nell'aria contenutavi produce vento[4]. Oppure per la propagazione del movimento causato dalla caduta di molti fondi di caverne, e per la ripercussione di questo, quando venga ad urtare contro le parti più fitte e solide della terra[5]. Però tali moti possono[6] anche 106
avvenire in diversi altri modi.

I venti[7] poi possono prodursi, di tempo in tempo, quando

---

[1] Nei codici segue ὡς ἂν καὶ ἡ ἀπογέννησις κατὰ τὴν κίνησιν τοῦ πνεύματος γίνηται, parole che l'Usener, seguito dal Kochalsky, pone in calce come scolio a δῖνοι *(colonne marine)* che segue, correggendo ὡς ἂν καὶ in ὡς ἀναγκαίως, κίνησιν in δίνησιν e γίνηται in γίνεται. Il procedimento dell'Usener è veramente arbitrario, non fosse altro perchè l'unica parola che giustificherebbe il carattere di glossa di queste parole è appunto δίνησιν che... è correzione dell'Usener, al posto di κίνησιν punto sospetto. Si aggiunga poi che ὡς ἂν καὶ e il congiuntivo del verbo si confermano a vicenda, ciò che rende arbitraria la correzione di entrambi. L'espressione ὡς ἂν καὶ... γίνηται sta benissimo; cfr. s., § 75 extr., e DEMOST., *De cor.*, § 192, τὸ πέρας, ὡς ἂν ὁ δαίμων βουληθῇ, πάντων γίνεται: THUC., I, 22 ecc. Mi pare chiaro dunque che questa frase debba conservarsi nel testo; però prima di tali parole sarà forse da porre una lacuna, in cui fosse qualcosa che meglio le congiunga a ciò che precede: p. e., γίν⟨ονται, ἰδίως δὲ καὶ ὀνομάζ⟩ονται, ὡς ἂν καὶ κτὲ: cioè «⟨e possono avere anche varii nomi⟩ a seconda del vario modo ecc.». Infatti di tali specie di venti si distinguevano varie categorie, che avevano diversi nomi, p. e. ἐκνεφίας, τυφῶν ecc.

[2] Per la teoria epicurea dei terremoti v. LUCR., VI, 535 sgg.; EPIC., fr. 64.

[3] V. ANASSIMANDRO, A 28; ANASSAG., A 42, p. 385, 21 sgg.; A 89: ARCHEL., A 16 a. Per la lezione delle parole che seguono v. Us., *Praef.*, p. XX.

[4] Cfr. ANASSIMENE, A 21; METROD. DI CHIO, A 21.

[5] Cfr. DEMOCR., A 98.

[6] Anche qui γίνεσθαι dipende da un ἐνδέχεται sottinteso, v. s. n. 2, p. 116.

[7] Sulla dottrina epicurea dei venti, v. LUCR., VI, 685: I, 271-294.

continuatamente, ma poca per volta, determinata materia estranea s'insinua [nell'aria], od anche per un'abbondante accolta d'acqua [1]. Del resto [2] si producono venti anche se poca materia cada in abbondanti cavità, perchè l'azione loro si propaga.

La grandine si forma, sia per una più forte condensazione, per cui si costituisca d'ogni parte una solida unione di determinati elementi aeriformi, susseguendone poi la rottura [3]: od anche per una minore condensazione di certi elementi aquei, e la vicinanza ⟨di certi elementi aeriformi⟩ [4] che ne producono tanto l'unione che la frattura, perchè la condensazione si forma ad un tempo per singole parti e complessiva-
107 mente. Quanto alla sua forma arrotondata non è impossibile che risulti per liquefazione degli spigoli [5], od anche, nella concrezione complessiva, come si è detto, per mezzo di un regolare agglomeramento degli elementi aquei od aeriformi nelle singole parti [6].

La neve può formarsi sia quando sottile pioggia si riversi dalle nubi, per la simmetria dei pori e per forte e continua [7]

---

[1] L'ipotesi deriva dall'osservazione che venti e pioggia sono spesso concomitanti; v. ARIST., *Meteor.*, 360 b, 27 sg.

[2] I codici hanno: τὰ δὲ λοιπὰ πνεύματα γίνεται καὶ ὀλίγων πεσόντων εἰς τὰ πολλὰ κοιλώματα, διαδόσεως τούτων γινομένης: le parole τὰ δὲ λοιπὰ πνεύματα «i rimanenti venti», non darebbero senso possibile, donde il Kochalsky le considera una glossa a cui appartenga anche γίνεται che vien dopo. Ma chi badi che queste linee sono una tacita confutazione (cfr. p. e. s. p. 51, 3) della dottrina di DEMOCRITO, A 93 a: *cum in angusto inani multa sint corpuscula..., sequi ventum. At contra quietum et placidum aeris statum esse, cum in multo inani pauca sint corpuscula*: si persuaderà credo si debba leggere τὸ δὲ λοιπόν (*del resto*). Naturalmente anche τὰ δὲ λοιπά potrebbe forse mantenersi, purchè inteso come «*del resto*», invece che nell'altro senso che finora gli diedero gl'interpreti. Ma pare veramente strano che lo scrittore avesse lasciato correre un'ambiguità così grave.

[3] La medesima teoria riappare in CRISIPPO, ap. STOB., I, 31, p. 245 W.; cfr. DIOG. L., VII, 153; SEN., *N. Q.*, IV, 3.

[4] Cfr. ANTIFONTE SOFISTA, fr. 29.

[5] Cfr. ARISTOT., *Meteor.*, I, 12, p. 348 *a*, 24; SENECA, *Q. N.*, IV, 3, 5.

[6] Cfr. SEN., *ibid.*; EPIC., *ap* AET., III. 4, 5. Seguo con il Kochalsky la lezione ὑδατοειδῶν (v. s. § 106) che trovasi in tutti i codici, fuor che in F.

[7] Correggo dal (καὶ codd., v. l'identica corruzione in *Ep. ad Er.*, § 81, e qui sopra § 102) ὑπὸ πνευμάτων σφοδρᾶς, invece di espungere il καί con l'Usener. Che la neve provenga da acqua, contenuta nelle nubi, spremutane fuori, era natural-

compressione che i venti esercitino, su determinate nubi che abbiano qualità opportune a produrre questo fenomeno, e questa pioggia poi si condensi nella caduta, per il forte freddo che v'è nei luoghi sottostanti alle nubi. Può però anche essere formata per congelamento, avvenuto in nubi che abbiano una regolare porosità, ed esserne espulsa, quando siano premuti gli elementi aquei con quelli adiacenti [1]. E se
essi poi in qualche modo insieme si addensano e compene- 108
trano, producono la gragnuola, ciò che particolarmente avviene in primavera. Così pure quando si soffreghino fra loro delle nubi condensate, possono esserne sbalzati via questi nuclei che costituiscono la neve. Del resto la neve può prodursi anche in diversi altri modi.

La rugiada si forma, sia per la reciproca unione di elementi dell'aria atti a produrre tale umidore; od anche quando dai luoghi umidi o dove siano acque — luoghi appunto ove massimamente si produce la rugiada — si sollevino [2] tali emanazioni che poi si uniscono insieme e formano ⟨una più densa⟩ umidità, e quindi cadono al basso, come vediamo anche nei fenomeni terrestri avvenire simili casi.

⟨La brina⟩ si forma ⟨in modo analogo⟩ alla rugiada, quando 109
tali opportune particelle si condensino adeguatamente, per la freddura dell'aria [3].

---

mente, opinione diffusa (v. già Anassimen., A. 7; 17: Anaxag., A 85): però nessuno, che io sappia, accenna, come Epicuro, alla simmetria dei pori. Per ὡσί cfr. § 103 extr.

[1] Cfr. Anassimene, A 17: χιόνα δὲ (γίνεσθαι) ὅταν συμπεριληφθῇ τι τῷ ὑγρῷ πνευματικόν. Epicuro pare invece si serva di quest'unione per spiegare la differenza fra la neve e la grandine.

[2] Leggo κατ' ἀ⟨να⟩φοράν (codici κατὰ φοράν): a torto il Kochalsky traduce φοράν, *Herabfallens*, perchè si tratta evidentemente del sollevarsi delle esalazioni umide dai luoghi aquosi. Più sotto, mi pare opportuno, se anche non assolutamente necessario, leggere ⟨παχυτέρας⟩ ὑγρασίας, ⟨*più densa*⟩ *umidità*, perchè tali emanazioni non possono non essere già per sè umide, venendo da luoghi aquosi. Con l'intero passo cfr. Strato ap. Heron., *Pneum.*, 12, 4 sgg. Schm., αἱ δρόσοι οὐκ ἄλλως ἀναφέρονται ἢ λεπτυνομένου τοῦ ἐν τῇ γῇ ὕδατος ὑπὸ τῆς ἀναθυμιάσεως... τῶν οὖν δρόσων τὰ μὲν λεπτότερα εἰς ἀέρα μεταβάλλει, τὰ δὲ παχύτερα... πάλιν εἰς τὸ κάτω φέρεται: cfr. Arist., *Meteor.*, I, 10, 347 a 13 sgg.: Zeno Stoic. ap. Diog. L., VII, 153.

[3] V. l. cit. a n. precedente.

Il ghiaccio si produce sia perchè dall'acqua, per la pressione, siano spremuti fuori tutti gli elementi rotondi, e si uniscano invece quelli angolosi ed a spigoli acuti, che son contenuti nell'acqua stessa [1]; oppure perchè siffatti elementi si aggiungano dal di fuori, ed essi, conciliatisi insieme, facciano consolidare l'acqua, scacciando via un certo numero di elementi rotondi.

L'arcobaleno avviene per i raggi del sole che si proiettano contro l'aria umida [2]; od anche per una speciale intima unione [3] dell'aria e della luce, atta a produrre le particolari gradazioni di colori, o tutte insieme o separatamente ciascuna. Donde poi, rifrangendosi la luce, gli strati vicini dell'aria possono ricevere quella colorazione che vediamo,
110 perchè essa si proietta contro le singole parti dell'aria. In quanto alla forma circolare che percepiamo nell'arcobaleno, essa proviene perchè dall'occhio la distanza è percepita eguale da ogni parte; oppure perchè gli atomi dell'aria, o quelli che le nubi ricevono dal sole, subiscono una pressione tale, che il loro complesso s'inarca in forma circolare.

L'alone che cinge la luna si forma, o per l'accorrere dell'aria d'ogni parte, intorno alla luna, o perchè l'aria stessa respinge equabilmente da ogni parte le emanazioni che si dipartono dalla luna, in guisa che le rende tutt'intorno compatte e fa che esse assumano quel particolare aspetto di nube assolutamente contigua [4]; od anche perchè [l'aria che accorre

---

[1] La spiegazione ha carattere democriteo, v. infatti DEMOCRITO, A 135, p. 45, 4 sgg., ove si dice che il *caldo* deriva dalle forme *rotonde* degli atomi. Sull'azione del moto è delle forme elementari della materia nei fenomeni di gasificazione, liquefazione e solidificazione, v. anche PLAT., *Tim.*, p. 58 D sgg.

[2] Sull'arcobaleno, v. LUCR., VI, 524 sgg. Per la prima spiegazione, v. ANASSIMENE, A 18 e SCHOL. ARAT., p. 515, 27 M.

[3] La lezione dei codici κατ' ἀέρος φύσιν ἰδίαν τοῦ τε φωτὸς καὶ τοῦ ἀέρος è senza dubbio corrotta; ma la correzione dell'Usener κατὰ κρᾶσιν ἰδίαν troppo si distacca dalla lezione manoscritta: correggo perciò κατὰ σύμφυσιν ἰδίαν. Per σύμφυσις nella dottrina ottica, vedi il testo democriteo, DEMOCR., A 135, p. 47, 30: cfr. POSIDON. ap. DIELS, *Doxogr.*, p. 403, 10; cfr. p. 853 b. V. anche qui sotto § 115 συμφυΐα. Per la dottrina, v. METROD. DI CHIO, A 17; PLIN., II, 150 *colorumque varietatem mixtura nubium, aeris igniumque fieri.*

[4] Cfr. ARIST., *Meteor.*, III, 372 b, 15; (cfr. 371 b, 18 sgg.). Le spiegazioni che Epicuro dà dell'alone assomigliano a quella che dava Senofane del fenomeno analogo dell'arcobaleno, fr. 32 D.

alla luna], respinge simmetricamente tutt'intorno quella contigua d'ogni parte alla luna stessa, in modo da addensarla intorno a quest'astro in forma compatta e circolare. E questo 111
avviene perchè, in determinate parti, o si produce la pressione di un qualche afflusso dal di fuori, oppure il calore chiude pori convenienti, in modo che possa effettuarsi questo fenomeno [1].

V

Comete, moti delle stelle, stelle cadenti, pronostici del tempo.

Le comete si producono o quando si forma in certi spazi celesti, durante determinati tempi, un agglomeramento di fuoco [2], che trova [nel cielo] materia acconcia al suo sviluppo; oppure perchè il cielo tiene sopra la terra, in certi periodi di tempo, un tale corso onde appariscano tali astri [3]: oppure anche [4] perchè essi in certi tempi, per qualche ra-

---

[1] Le due ultime spiegazioni credo debbano intendersi nel senso che, o si produce una spinta esterna, che fa confluire con forza l'aria alla luna, o il calore chiude i pori dell'aria ed allora le emanazioni della luna non potendo disperdersi, attraverso ad essi, vengono risospinte indietro e addensate intorno alla luna.

[2] Cfr. Senofane, A 44, che considerava le comete come nubi infiammate: Eraclide Pontico ap. Aet., III. 2, 5: Epigene ap. Aet., III. 2, 6 (πνεύματος ἀναφορὰν κατεφερομένου) Senec., N. Q., VII, 4 sgg.; Posidonio ap. Diog. L., VII, 152.

[3] V. Ippocrate di Chio ed Eschilo, A 5, p. 299, 27 sgg. Diels.: cfr. Aet., III, 2, 1: Schol. Arat., 1091 M. Tale opinione, che considerava le comete come veri astri i quali appariscano solo in determinati tempi, è da Epicuro distinta in due ipotesi separate — l'una che questa apparizione intermittente avvenga per speciale moto del cielo, l'altra che accada per speciale moto di questi astri — in conformità alla sua dottrina generale del moto degli astri, in cui si ammette la possibilità di entrambe queste ipotesi (v. s. p 125; 140, n. 1).

[4] Ciò che segue, fino al fine di questo paragrafo, è posto dall'Usener, seguito anche dal Kochalsky, fra parentesi quadre, come un'interpolazione, per la struttura del periodo, nel testo greco, col verbo all'infinito senza un verbo finito reggente. Vedi però altri simili casi di tale costruzione in quest'epistola (v. s. n. 2, p. 116). È dunque arbitrario considerare come interpolato questo periodo. Quanto poi all'essere questa parte una ripetizione di ciò che precede (cioè della prima spiegazione recata sopra), l'Usener stesso vide che era una sua svista. Le possibilità infatti son fondamentalmente due: 1) le comete non sono veri astri ma agglo-

gione, prendano a muoversi e vengano nelle regioni nostre divenendo così visibili. La loro disparizione poi si produce per le cause rispettivamente contrarie a quelle per cui ne avviene l'apparizione.

112 Che certi astri rotino sempre nello stesso luogo[1], può avvenire non solo ammettendo che stia ferma quella parte del mondo intorno a cui roti il rimanente cielo, come dicono alcuni; ma anche supponendo che attorno ad essa si aggiri un vortice che impedisca loro di seguir la stessa rotazione delle altre stelle[2]. Oppure questo può anche avvenire, perchè negli spazi vicini manchi materia a loro acconcia, mentre ve ne sia nel luogo in cui le vediamo. Però questo fenomeno può prodursi pure per diverse altre cause, purchè, nelle nostre induzioni, si sappia badare a ciò che si accorda con i fenomeni.

113 Che poi certi astri vadano erranti, se tale è il loro moto, ed altri no[3], può avvenire, sia perchè essi, sin dall'origine, tratti in moto rotatorio, furono costretti gli uni a muoversi in un medesimo moto vorticoso regolare, gli altri in qualche altro vortice avente determinate anomalie di moto[4]. È possibile anche che, nei luoghi in cui si muovono, si trovino,

---

meramenti temporanei; 2) le comete sono astri che appariscono in determinati periodi. La seconda però è soggetta ad una duplice suddivisione: *a*) la loro apparizione avviene per il moto particolare del cielo; *b*) oppure per il loro proprio moto.

[1] Si tratta delle costellazioni polari che non tramontano mai sul nostro orizzonte; cioè di quelle stelle la cui distanza dal polo è minore dell'altezza del polo sull'orizzonte: cfr. anche l'epicureo DIOGENE DI ENOANDA, VIII, 1, 9 sgg. W. Le ipotesi che si considerano sono analoghe a quelle proposte per il moto generale degli astri, considerando la possibilità che il cielo stia fermo e gli astri si muovano, oppure che gli astri rotino, sia per moto loro proprio, sia per spinta dell'aria, sia per ricerca di alimento acconcio (v. s. p. 125). Lo stesso dicasi per il § seguente.

[2] Tale spiegazione probabilmente risaliva a DEMOCRITO (v. s. p. 125, n. 2).

[3] Leggo τινὰ δὲ μή (sc. πλανᾶσθαι): togliendo κινεῖσθαι, dovuto ad una erronea glossa introdotta nel testo.

[4] Leggo τὰ δὲ κατά τιν' ἄλλην τισίν (codd. κατὰ τὴν ἅμα τισὶν) ἀνωμαλίαις χρωμένην. L'errore della lezione manoscritta, provenne da corruzione per iotacismo (τὴν per τιν') e per compendio male interpretato [ΑΜ = ἄλλ(ην)]. Cfr. per l'errore dei codici le prime parole della glossa a § 50 dell'*Ep. ad Erod.* (p. 12, 19 Us.).

in certi punti, delle correnti regolari d'aria che le sospingano regolarmente innanzi e regolarmente le accendano; in altri punti invece esse siano irregolari, in modo che si producano le variazioni di movimento che vediamo. Dare poi di questi fatti una sola spiegazione, mentre i fenomeni ne consigliano parecchie, è da folle ed è riprovevole usanza di coloro che seguono le stolte dottrine astrologiche e che a vuoto danno ragione di ogni fenomeno [1]; perchè essi non liberano mai la natura divina dal sopraintendere a tale ministerio [2].

Che certi astri si scorgano restare indietro ad altri nel 114
loro corso [3], può spiegarsi, sia perchè, compiendo la medesima orbita, si muovono però con moto più lento [4]; sia perchè muovono in direzione opposta, trascinati in senso contrario da un siffatto vortice; od anche perchè, pur seguendo il medesimo moto vorticoso, gli uni percorrono orbite maggiori, gli altri orbite minori [5]. Volere poi recare un'unica soluzione è degno di coloro che vogliono darla ad intendere ai più [6].

Le stelle così dette cadenti, possono prodursi nei singoli casi, sia in seguito all'attrito degli astri [7], sia perchè delle parti se ne stacchino e cadano, ove avviene quella combinazione di fuoco e di aria di cui abbiamo parlato trattando
dei lampi. Oppure per l'unione di atomi atti a produrre il 115

---

[1] Correggo πάντων, invece di τινῶν dei codici (ἄστρων Usener).

[2] V. s. p. 108 sg.

[3] Cfr. l'epicureo DIOGENE DI ENOANDA, fr. VIII, 1, 3 sgg. W.: LUCR. V, 624 sgg.

[4] V. l'opinione di Democrito in LUCR., l. cit.

[5] V. DIOG. DI EN., fr. VIII, 1, 11 sgg.

[6] V. DIOG. DI EN., fr. VIII, 3, 7 W.

[7] Leggo οἱ λεγόμενοι ἀστέρες ἐκπίπτειν καὶ παρὰ μέρος κατὰ παράτριψιν [Usener; καὶ παρὰ τρῖψιν codd.] ἄστρων [mia correz. per ἑαυτῶν codd.: νεφῶν Usener] δύναται συντελεῖσθαι καὶ παρὰ [codd.: πυρός Usener] ἔκπτωσιν, οὗ ἂν ἡ ἐκπνευμάτωσις γένηται... È probabile che la correzione ἀστέρων fosse in margine, in fatti sotto, in l. 4, F ha ἀστέρων per ἀστραπῶν. Confronta pure la polemica degli Stoici presso Seneca, a proposito di questa dottrina sulle stelle cadenti: *N. Q.*, I, 1, 9. Illud enim ineptissimum existimare aut decidere stellas aut transilire aut aliquid illis auferri [ἔκπτωσιν] et *abradi* (παράτριψιν). Accettando la lezione dell'Usener questa spiegazione parrebbe tautologica rispetto all'ultima recata più sotto.

fuoco, quando si formi quell'intima unione che è necessaria a tale scopo [1], seguendone poi il moto in quella direzione in cui già erano diretti sin da principio per il modo in cui si formò la loro unione. Od anche possono prodursi per una unione di sostanze aeriformi, in determinati nuclei nebulosi, che poi si incendiano per il moto rotatorio a cui sono sottoposti; donde avviene in seguito la difrazione delle parti periferiche, e la caduta in quella direzione verso cui l'impeto stesso le trae. Del resto vi sono altri modi, atti a produrre questi fenomeni, scevri di finzioni mitiche [2].

I pronostici del tempo che si manifestano in alcuni animali, avvengono per qualche coincidenza fortuita [3]. Infatti gli animali non possono in nessun modo influire sul prodursi le procelle, e neppure v'è alcun'essere divino che abbia l'ufficio di osservare l'uscita di questi animali, per poi effet-
116 tuare il compimento di tali pronostici. Infatti tale stoltezza [4] non potrebbe venire in mente neppure ad un qualsiasi essere vivente, purchè solo mostri un poco più di accortezza, e tanto meno poi ne è suscettibile l'essere vivente che possiede perfetta beatitudine.

Ricordati dunque accuratamente, o Pitocle, tutto ciò che ti ho detto, e potrai così in molte occasioni evitare gli errori dei miti, e comprendere pure le dottrine a queste affini. In particolar modo poi datti a considerare le dottrine che

---

[1] È opinione analoga a quella esposta sopra (p. 139) sulle comete.

[2] I codici hanno καὶ ἄλλοι δὲ τρόποι εἰς τοῦτο τελέσαι ἀμύθητοί εἰσιν. L'Usener legge ἀνύσιμοι invece di ἀμύθητοι, certo a torto perchè l'idea che le nostre spiegazioni dei fenomeni celesti debbano fondarsi sulla φυσιολογία, e tenersi quanto mai lontane da influssi religiosi e mitici, è ripetuta *frequentemente* in questa epistola (v. § 87, 104, 116). Perciò il Lorzing e lo Heidel propongono di leggere ἄμυθοι. Ma forse non sarebbe, credo, impossibile conservare ἀμύθητοι nel senso di ἄμυθοι, infatti questa parola trovasi interpretata in tal senso nei glossari, e gli epicurei erano censurati per poca proprietà di linguaggio. Non è escluso però che si possa intendere ἀμύθητοι nel suo senso consueto, *innumerabili* (come vuole il Crönert. « *Rh. Mus.* », 61, p. 417), benchè sarebbe un'espressione esagerata, mentre l'allusione polemica contro i miti è assai probabile, tanto più trattandosi di un fenomeno così spesso interpretato come un segno della potenza divina.

[3] V. s. § 98.

[4] Cioè di assumersi una tale briga: v. s. p. 103 sg.

trattano dei primi principii, e dell'infinito e dei problemi a questi affini, così pure quelle sui criteri del vero e sopra gli affetti [1], e sul fine a cui si rivolge ogni nostro ragionare [2]. E senza dubbio, se considererai, come meglio puoi, contemporaneamente tutte queste dottrine, esse ti renderanno agevole scorgere le cause dei fenomeni singoli: mentre coloro che non abbiano posto in questo studio la massima cura, non è possibile se ne rendano conto esattamente nè che raggiungano il fine che è a tale studio proposto.

---

[1] παθῶν: il Kochalsky ritiene corrotto questo luogo, perchè i πάθη sono essi stessi criteri, e perciò non potrebbero essere qui aggiunti ai criteri come qualcosa di diverso da essi. L'obiezione è a prima vista persuasiva; ma non credo però regga, se si considera, che i πάθη, oltre essere criteri del vero nella canonica epicurea, sono anche oggetto dell'etica come affetti e *fines bonorum et malorum*, cioè come *piaceri* e *dolori*. Perciò lo scrittore epicureo con essi qui accenna alle dottrine sugli affetti (e fra essi anche i desiderii v. *Mass. cap.*, XVIII, e nota ivi; XXVI sgg) come elementi della dottrina morale, ciò che risulta anche da quello che segue.

[2] V. s. n. 2, p. 116.

TESTAMENTO DI EPICURO[1]

(Diog. Laert., X, 16-21).

Con questo testamento lascio tutti i miei beni ad Amino- 16
maco, figlio di Filocrate, del demo Bate, ed a Timocrate
figlio di Demetrio del demo Potamo, secondo la donazione
fatta ad ambedue, trascritta nel Metroo[2], a condizione che 17
l'orto e le sue dipendenze[3] lo assegnino ad Ermarco[4] figlio
di Agemorto mitilenese ed a coloro che s'occupino di filosofia

[1] Sul testamento di Epicuro e su quelli a noi giunti degli altri filosofi greci, v. C. G. Bruns, *Die Testamente der griech. Philosophen*, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung, roman. Abth.*, I (1880), p. 1 sgg. (= *Kl. Schr.*, II, 192 sgg); H. Diels, *Philos. Aufs. Zeller gew.*, 231 sg.; B. Laum, *Stiftungen in der griech. und röm. Antike*, Teubner, 1914: v. I, cap. 3°; II, cap. 1°. Per altri testamenti di epicurei, in cui si provvede alla successione del giardino e della scuola secondo aveva prescritto Epicuro (v. § 17), v. papiro ercol. pubblicato dal Crönert in *Kolotes und Menedemus*, 1906, p. 82 sgg.: cfr. p. 181. Vedi anche il principio del testamento dell'epicureo Diogene di Enoanda, conservatoci nell'iscrizione di Enoanda (frammento LXVI W.), che prende il colorito dall'epistola di Epicuro riferita in *Vita di Epic.*, § 22. Il testamento di Epicuro, confrontato con quelli a noi noti degli altri filosofi, è in generale assai più preciso ed esatto sotto l'aspetto giuridico.

[2] Il Metroo era l'archivio di stato di Atene.

[3] Cfr. il testamento di Teofrasto presso Diog. Laert., V, 52, a cui sembra siasi ispirato Epicuro.

[4] Su Ermarco, il successore di Epicuro, v. infra, *Vita di Epicuro*, § 24 sg.: cfr. Epic., fr. 25, 26. Resta di lui un busto, v. Comparetti e De Petra, *La villa ercolanese*, p. 263.

con lui, ed a quelli che Ermarco lasci successori nella direzione della scuola, affinchè ivi diano opera a filosofare. Ed in continua successione, a quelli che seguano la mia scuola, assegno la dimora nel giardino, affinchè, insieme con Aminomaco e Timocrate, secondo il loro potere, la mantengano, ed a coloro che succederanno ad essi come eredi, secondo il modo più sicuro di trasmissione, perchè conservino il giardino essi pure, come quelli a cui l'abbiano a lasciare i discepoli della mia scuola.

La casa in Melite, Aminomaco e Timocrate l'assegneranno ad abitazione ad Ermarco ed ai suoi discepoli, finchè Ermarco viva.

18 I redditi delle sostanze da me lasciate ad Aminomaco ed a Timocrate, dovranno compartirli nei limiti del possibile, con consiglio di Ermarco, per le inferie in onore di mio padre e di mia madre e dei miei fratelli [1], ed a celebrare, secondo il consueto, il mio giorno genetliaco ogni anno nel decimo giorno del mese di Gamelione, e così pure per la consueta adunanza dei miei discepoli, nel vigesimo giorno d'ogni mese, stabilita in ⟨memoria⟩ mia e di Metrodoro [2]. Ancora celebrino il giorno consacrato alla memoria dei miei fratelli, nel mese

---

[1] Sui fratelli di Epicuro v. infra, *Vita di Epicuro*, § 3 e n. ivi.

[2] Queste prescrizioni furono causa di acri censure ad Epicuro: v. Cicero, *De fin.*, II, 31, 101: *quaero autem quid sit quod... tam accurate tamque diligenter caveat et sanciat « ut Amynomachus et Timocrates heredes sui de Hermarchi sententia dent quod satis sit ad diem agendum natalem suum quotannis mense gamelione itemque omnibus mensibus vicesimo die lunae dent ad eorum epulas qui una secum philosophati sint, ut et sui et Metrodori memoria colatur... »* (102) *idque testamento cavebit is qui nobis quasi oraculum ediderit nihil ad nos pertinere post mortem* [cfr. *Mass. cap.*, II, v. p. 65]: cfr. una nuova testimonianza su questa censura degli avversari di Epicuro, nel mio studio *Sopra un frammento del comico Damosseno* in *Rendic. Istit. Lomb. di Sc. e Lett.*, 1917, p. 286 sgg. La continuità di questi banchetti epicurei nel giorno stabilito da Epicuro, è provata da un epigramma di Filodemo, *Anth. Pal.*, XI, 44: cfr anche Plin., *N. H.*, 35, 5. E Ἰκάδες (*Le vigesime*) era intitolata una satira di Menippo contro gli epicurei, v. Diog. L., VI, 101; ed Ateneo chiama per dileggio gli epicurei εἰκαδισταί (*i vigesimalisti*). Il passo di Cicerone, sopra riferito, servì all'Aldobrandino a correggere il testo di Diogene Laerzio, inserendo ⟨μνήμην⟩ caduto nei codici: non credo però necessario mutare anche κατατεταγμένην in κατὰ ⟨τὰ⟩ τεταγμένα, come fa l'Usener.

di Posidone e quello di Polieno [1] nel mese di Metagitione, come io solevo [2].

Abbiano cura, Aminomaco e Timocrate, di Epicuro figlio di Metrodoro [3], e del figlio di Polieno, purchè vivano con Ermarco e con lui s'applichino agli studi filosofici. Similmente abbian cura della figlia di Metrodoro [4], e quando abbia raggiunta l'età di nozze, la diano sposa a quello che Ermarco scelga dei suoi discepoli, purchè essa si comporti bene ed obbedisca ad Ermarco. Per il loro mantenimento, Aminomaco e Timocrate, ogni anno, assegneranno dai miei redditi, quanto ad essi, consigliandosi con Ermarco, sembri opportuno. 19

Diano ad Ermarco condiritto sui redditi, affinchè ogni disposizione si prenda con partecipazione di lui, che meco invecchiò negli studi filosofici e che io ho lasciato duce dei miei discepoli. E la dote alla fanciulla, quando giunga ad età da marito, compartiscano Aminomaco e Timocrate, desumendo dalle sostanze presenti quanto sia opportuno, in accordo con Ermarco. 20

Abbian cura anche di Nicanore, secondo io feci, affinchè tutti quelli che meco filosofarono, e sovvenendo ai miei bisogni con le loro sostanze [5] e dandoci ogni prova di affetto, vollero con noi incanutire negli studi filosofici, non abbiano a patir bisogno alcuno, per quanto il nostro potere lo comporti.

Tutti i libri che io posseggo diansi ad Ermarco. Se caso umano [6], incolga ad Ermarco prima che i figlioletti di Metrodoro giungano a maggior età, provvedano Aminomaco e Timocrate, secondo il possibile, ai bisogni loro, se bene si conterranno, dalle sostanze da me lasciate in eredità. 21

---

[1] Su Polieno v. infra *Vita*, § 24 e n. ivi.

[2] Su quest'uso di Epicuro v. papiro 176, c. 22; GOMPERZ, *Hermes*, V, p. 388.

[3] Su Metrodoro v. infra *Vita di Epicuro*, § 22 e n. ivi.

[4] Forse Danae, v. ATHEN., XIII, 593 c; DROYSEN, *Hellen.*, III[2], 1, p. 377, figlia di Metrodoro e dell'etera Leonzio.

[5] Su questi sussidi dati ad Epicuro, v. fr. 27.

[6] 'Εὰν δέ τι ἀνθρώπινον: la solita formula eufemistica usata dai Greci, per non nominar la morte, ciò che pareva di cattivo augurio.

Provvedano ancora a tutte le rimanenti cose, secondo fu da noi stabilito, affinchè tutte siano adempiute, per quanto sia possibile.

Dei miei schiavi lascio libero Mis[1], Nicia, Licone. Fedrio pure lascio libera.

---

[1] V. infra *Vita di Epicuro*, § 3.

FRAMMENTI

SENTENZE VATICANE

Allocuzione epicurea [1]

I-II = *Massime capitali*, I-II.

III = *Mass. cap.*, IV.

* IV. Facilmente contemptibile è ogni dolore; perchè se ha massimo spasimo ha minimo tempo, se nella carne perdura ha blanda pena [2].

V = *Mass. cap.*, V.

VI = *Mass. cap.*, XXXV.

VII. Che l'ingiusto non sia scoperto è difficile; che sicuramente confidi di non esser scoperto, impossibile [3].

VIII = *Mass. cap.*, XV.

IX. Brutta cosa necessità, ma vivere sotto l'imperio della necessità non è necessario [4].

---

[1] Ἐπικούρου προσφώνησις. Su queste massime, mancanti quasi tutte agli *Epicurea* dell'Usener, perchè scoperte più tardi, vedi sopra p. 35 sgg. Segnai con asterisco quelle che non si trovano negli *Epicurea*, tra parentesi quadre racchiusi quelle che non son d'Epicuro, ma di qualche suo discepolo.

[2] V. Cic., *Tusc.*, II, 19 44; 178, 28; *Mass. cap.*, IV e n. ivi: Plut., *de aud. poet.*, 14, 36 b.

[3] Cfr. *Mass. cap.*, XXXV. Il nuovo testo ci era in parte noto da Plut., *Adv. Epic. beat.*, 6, p. 1090 c., e da Seneca, *Ep.*, 97, 13 che cita il detto epicureo: *potest nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest.*

[4] Questa sentenza s'aveva prima nella versione di Seneca, *Ep.*, 12, 10, me-

[X (= METROD., fr. 37 Körte[1]). Ricordati che nato a sorte mortale ed a finito tempo di vita, per l'indagine della natura assurgesti all'infinito ed all'eterno, e contemplasti:

'quello ch'è ora e sarà e fu nel tempo trascorso'[2]].

* XI. Nella maggior parte degli uomini quiete è accidia, attività insania.

XII-XIII = *Mass. Cap.*, XVII; XXVII.

XIV. Una sol volta si nasce, nè più si rivivrà, e dovremo non esser più in eterno; tu però, non signore del tuo dimani, procrastini il godere: così la vita nell'indugio vanamente si strugge, ed ognuno di noi senza concedersi mai requie si muore[3].

---

lum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est. Per *necessità* (ἀνάγκη) intendi l'imperio della fortuna e delle circostanze avverse, che del resto poco potere hanno sul saggio (v. *Mass. cap.*, XVI: *Sent. vat.*, 44), e da cui egli, quando non vi sia più modo alcuno di vivere felice e libero, può sempre sottrarsi con la morte. Seneca aggiunge subito dopo: *patent undique ad libertatem viae multae breves, faciles: agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest, calcare ipsas necessitates licet.* Come si vede questa massima dimostra falso ciò che da qualche dotto storico fu scritto, e da altri pappagallescamente ripetuto, che cioè la dottrina di Epicuro condannasse il suicidio. Vedi del resto CIC., *De fin.*, I, 19, 62: *Sent. Vat.*, 38 e n. ivi. Epicuro restringe di molto le cagioni *ragionevoli* (v. *Sent. Vat.*, 38) di darsi la morte, ma non nega punto che ve ne possano essere.

[1] Questa bella sentenza ci era già nota come di Metrodoro, da CLEMENTE ALESSANDRINO (*Strom.*, V, 138, p. 732 P), con qualche differenza di lezione: preferibile però è quella del nostro gnomologio. Solo utile è l'aggiunta, presso Clemente Aless., del vocativo «o Menestrato», dopo la prima parola, aggiunta che certamente è genuina, e che ci fa congetturare questa massima fosse tolta da un'epistola.

[2] OMERO, *Il.*, I, 70. Con l'accento ispirato di questa sentenza, e l'entusiasmo onde qui si parla della scienza, cfr. LUCR., III, 16 sg.: *Nam simul ac ratio tua coepit vociferari Naturam rerum divina mente coorta Diffugiunt animi terrores, moenia mundi Discedunt, totum video per inane geri res... Nec tellus obstat quin omnia dispiciantur Sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur: His ibi me rebus quaedam divina voluptas, Percipit atque horror, quod sic natura tua vi Tam manifesta patens ex omni parte retecta est.*; I, 74, *omne immensum peragravit mente animoque* (Epicurus).

[3] Anche questa sentenza c'era nota, con qualche varietà di lezione, dallo Stobeo e da Plutarco. Cfr. la *Sent.* 30. Come in quest'ultima, anche qui riecheggia probabilmente il ricordo di Antifonte (fr. 50: 53 D). Alle ultime parole allude forse SENECA, *De brev. vitae*, 7, 8; 20; 3 *adeone iuvat occupatum mori*: v. anche l'oraziano *carpe diem quam minimum credula postero*.

* XV. Le nostre abitudini, come cosa a noi propria, le pregiamo, siano esse eccellenti ed invidiateci dagli altri o no; così dobbiam fare di quelle dei nostri vicini, se siano indulgenti [1].

* XVI. Nessuno che scorga il male lo presceglie, ma adescatone, come se fosse un bene rispetto a maggior male, ne è preso [2].

* XVII. Non il giovane devesi stimar felice e invidiabile, ma il vecchio che visse una vita bella; perchè il giovane, al culmine del suo fiore [3], è volubile ludibrio della fortuna; il vecchio invece alla vecchiezza come a securo porto approdò, e quei beni che prima ansioso e dubitosamente ha sperati, ora tiene a sè avvinti in saldo riconoscente ricordo [4].

---

[1] Per il testo e il commento di questa sentenza v. l'*Appendice*.

[2] Il testo di questa massima è dato dall'editore con lezione inaccettabile, per correzioni inopportune: leggi οὐδεὶς βλέπων (βλέπτων cod., corr. Wotke) τὸ κακὸν αἱρεῖται αὐτό, ἀλλὰ δελεασθεὶς ὡς ἀγαθῷ πρὸς τὸ μεῖζον αὐτοῦ κακὸν ἐθηρεύθη. A costituire così la lezione, nel modo più fedele a quella del codice, contribuì massimamente il Crönert, *Rh. Mus.*, 61, p. 420. Quanto a me non credo neppur necessario mutare τὸ μεῖζον in τι μεῖζον, come egli vuole: giustamente poi il Crönert vide che deve intendersi δελεασθεὶς τῷ κακῷ ὡς ἀγαθῷ (συγκρινομένῳ) πρὸς τό τι [cfr. fr. 48]. Nel senso generale però non mi pare i critici abbiano visto il giusto. Perchè secondo l'interpretazione dell'Usener, si crede che in questa massima si parli del saggio, il quale è pronto a scegliere anche il dolore, quando ne consegua un maggior bene (cf. fr. 71). Interpretazione che è però resa impossibile sia da δελεασθεὶς come da ἐθηρεύθη: infatti anche la traduzione che il Crönert ne dà (nemo sanus per se eligit malum quod videt, sed comparato maiore quodam malo tanquam bonum *amplectitur*) è infedele al testo. Deve intendersi dunque non del saggio, ma dell'uomo del volgo, che anche quando fa il male non lo fa perchè proprio cerchi il male per sè, ma per ignoranza del vero bene, e per evitare un male che a lui sembri maggiore. È questo il concetto comune a Socrate e ad altri filosofi, cioè che nessuno per deliberato proposito faccia il male, ma che malvagità sia ignoranza (v. Plat., *Protag.*, 345 D E: 358 D: Arist., *Eth. Nic.*, III, 7, 1114 a 31 sg.: *Magna mor.*, I, 9, 1187 a 7 sg.) per Epicuro cfr. Cic., *De fin.*, I, 10, 33: *Mass. cap.*, XXV; e particolarmente fr. 39.

[3] Il codice ha νέος ἀκμῇ che probabilmente può mantenersi; al più, se mai, correggerei νεώ(τερο)ς ἀκμῇ (« per l'esuberante fiore della giovinezza »). Non mi soddisfano le correzioni ἐντὸς ἀκμῆς Usener, νέος ἀκμὴν Crönert: ἀκμῇ è richiesto, non solo, come vide bene il Thomas, per il contrapposto che segue (τῷ γέρᾳ), ma anche perchè nel culmine della giovinezza le passioni sono più vigorose e temibili.

[4] Leggo con i codici ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι, a torto mutato dall'editore in χαρᾷ, guastando il bel concetto: vedi infatti *Ep. a Menec.*, 122 e mia nota ivi: cfr. le mie osservazioni in *Atene e Roma*. A. XI, c. 313 n. e Crönert, l. c.: v. anche *Sent.*, 19, 75, 55.

* XVIII. Togli la vista, il conversare, il contatto assiduo, e svanisce la passione d'amore.

* XIX. Immemore del bene goduto, nel giorno che fugge già è vecchio [1].

XX = *Mass. cap.*, XXIX.

* XXI. Non violentare la natura, ma obbedirvi: v'obbediremo saziando i desideri necessari, e quelli naturali se non nuociano, quelli dannosi refutando aspramente [2].

XXII = *Mass. cap.*, XIX.

* XXIII. Ogni amicizia è per se medesima desiderabile, ma s'iniziò dall'utile [3].

* XXIV. Non hanno i sogni natura divina, nè virtù divinatrice, ma vengono da afflusso di *simulacri* [4].

* XXV. Povertà commisurata al fine naturale, è ricchezza grande: ricchezza ove non sia misura, è gran povertà [5].

* XXVI. Sappi che a lungo e breve discorso è proposta una sola meta [6].

* XXVII. In ogni altra occupazione nostra a mala pena dopo compiuta giunge il frutto; ma nella filosofia al conoscere

---

[1] A torto si dubitò delle parole γέρων τήμερον γέγενηται, ed il Gompers propose di correggere γέρων τὴμ φρόνησιν. Non si vide infatti che questa sentenza è un'eco indiretta dalla massima popolare che troviamo in Teocrito, XII, 2: οἱ δὲ ποθεῦντες ἐν ἤματι γηράσκουσιν Il saggio, che sa conservare riconoscente il ricordo dei beni goduti, sempre li rivive e sempre si serba giovane (v. *Ep a Menec.*, § 122), chi invece oblia il bene goduto e va in cerca continuamente di un nuovo piacere, perde questa gioventù dello spirito e sempre ha il rimpianto, proprio del vecchio, di ciò che non può più avere. Del resto chi non seppe godere del bene che ha avuto, non ne avrà mai di più, *eadem sunt omnia semper*, v. Lucr., III, 940 sgg.: 1003 sgg.

[2] Cfr. *Mass. cap.*, XXVI; XXIX sg.

[3] V. *Vita di Epic.*, § 120 e le mie osservazioni in *Riv. di Filol.*, 1909, p. 76 sg.: cfr. *Mass. cap.*, XXVII: *Sent. vat.*, 78.

[4] Su questi *simulacri* (εἴδωλα) che producono i sogni, v. mie note ad *Ep. ad Erod.*, § 46, 49 sgg.: Lucr., I, 102, sg Contro l'arte divinatoria v. anche *Vita di Epic.*, § 135.

[5] Allude a questa sentenza Seneca, *Ep.*, 4, 10: magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas.: cfr. anche fr. 49. V. anche *Mass. cap.*, XV, fr. 48.

[6] Cioè, lungo e breve discorso debbon solo mirare alla chiarezza ed al convincimento: v. *Vita di Epic.*, § 13: cfr. infra *Sent.*, 82.

s'accompagna la gioia; non infatti piacere dopo l'apprendere, ma apprendere e insieme gioire[1].

* XXVIII. Verso l'amicizia non si pregino nè i faciloni nè i restii, poichè per l'amicizia devesi pur affrontare il bel pericolo.

* XXIX. Con ardita voce, anche se nessuno mi dovesse comprendere, preferirei, indagando la natura, proclamarne i responsi a tutti salutari[2], anzichè adagiato ai pregiudizi, godermi la lode che fitta mi profondano le turbe.

[XXX (= Metrod., fr. 53 Körte). V'è chi nella vita intera s'accumula di che vivere, non considerando che, per tutti noi, mortale fu propinato il filtro della nascita[3]].

XXXI. Contro ogni altra cosa può apprestarsi sicurtà, ma per la morte abitiamo tutti una città senza baluardi[4].

---

1 Per la dottrina cfr. Diogene di Enoanda, fr. XXVI Williams. Questa sentenza dal Körte è attribuita a Metrodoro (fr. 47 K), ma proprio senza alcuna ragione.

2 V. Lucr., V, 110 sg. Qua prius adgrediar quam de re *fundere fata* Sanctius et multo certa ratione magis quam Pythia quae tripode a Phoebi lauroque profatur: vedi l'allusione ironica in Cic., *De nat. deor.*, I, 66 Haec ego nunc physicorum *oracula* fundo.

3 Questa sentenza è riferita come di Metrodoro in una forma più ampia dallo Stobeo, *Flor.*, XVI, 20. Nella lezione dello Stobeo, dopo le parole « s'accumula di che vivere », segue: « come se dovesse vivere ancora dopo questa che chiamasi vita ». Tali parole, che l'Usener crede genuine, sono rifiutate come spurie dal Gompers. Che però siano veramente genuine e contengano una allusione ironica contro gli orfici, per cui la vera vita non è il vivere ma la morte, credo mostri il confronto con Emp., fr. 15 e mio comm. ivi; infatti un'allusione ai culti mistici vedremo essere anche nel fine di questa sentenza. Alla forma più ampia fa pensare anche il confronto con il frammento 53 *a* di Antifonte che lo scrittore di questa massima doveva ricordare: « V'è chi la vita presente non vive, ma con gran cura molto si appresta come se un'altra vita dovesse vivere, non questa presente. Frattanto il tempo negletto se ne fugge ». Quanto alle ultime parole della nostra sentenza ὡς πᾶσιν ἡμῖν θανάσιμον ἐγκέχυται τὸ τῆς γενέσεως φάρμακον, non parmi siano state intese bene: il Gompers infatti, che solo se ne curò, traduce: « un processo di avvelenamento che prese inizio con la nascita ». Credo invece si alluda ironicamente alla bevanda letèa che, secondo gli iniziati, l'anima rinascente beveva prima di ritornare nel mondo. Si noti poi che le ultime parole sono riferite non a Metrodoro, ma ad Epicuro dal gnomologio palatino, 129, f. 23, l. 10. Tuttavia che a Metrodoro e non ad Epicuro debba attribuirsi questa sentenza, mi fa pensare il colorito poetico che è proprio di altre massime di Metrodoro: vedi p. e. *Sent.*, 10; 47.

4 Ad Epicuro è attribuita questa massima anche dal gnomologio palatino citato sopra, e l'Usener la pose fra i frammenti epicurei (p. 328), benchè poi si

* XXXII. La venerata ⟨parola⟩[1] del saggio è gran bene di chi la venera.

* XXXIII. Grida la carne: non soffrir fame, non soffrir sete, non soffrir freddo; questo chi ha e speri avere, anche con ⟨Giove⟩ può contendere in felicità[2].

* XXXIV. Non tanto ci occorre aiuto dagli amici, quanto confidare del loro aiuto[3].

* XXXV. Non corrompere il bene presente col desiderio di quello che ti manca, ma considera che anche questo che ora possiedi era nei tuoi voti[4].

* [XXXVI. La vita di Epicuro posta al paragone dell'altre, per gentilezza ed intima sicurtà[5], si stimerebbe leggenda].

* XXXVII. Debole è la natura verso il male, non verso il bene: perchè dai piaceri ha salute, dai dolori ruina[6].

* XXXVIII. Pusillo[7] affatto, cui sono molte cagioni ragionevoli d'uscir di vita!

---

sia mostrato più favorevole all'attribuzione a Metrodoro, al quale è assegnata dallo Stobeo, *Flor.*, 118, 33. Quanto a me propendo a crederla di Metrodoro per la stessa ragione per cui credo di Metrodoro la sentenza precedente.

[1] Il codice ha: ὁ τοῦ σοφοῦ σεβαστὸς ἀγαθῶν μετὰ τῶν σεβομένων ἐστί. Quanto ad ἀγαθῶν fu già corretto con ragione dall'Usener in ἀγαθόν, così pure μετά in μέγα: τῶν σεβομένων preferisco conservarlo anzichè correggere τῷ σεβομένῳ con l'Usener. Rispetto poi a σεβαστός, così solo come è nel testo non ha senso, e l'Usener lo corregge in σεβασμός (*venerazione*), ma il confronto con il fr., 32 che si riferisce alla medesima dottrina, ὡς σεβομένῳ γάρ σοι τὰ τότε ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα, credo ci conduca a leggere, come ho fatto, ὁ... σεβαστὸς ⟨λόγος⟩.

[2] Elementi dispersi di questa sentenza si avevano in fr. 46; 11; cfr. anche le testimonianze recate dall'Usener a p. 359, 16 sg. Con la prima parte cfr. Lucr., II, 16 sg. cit. a p. 47 n. 5; col fine cfr. *Epist. a Menec.*, § 135.

[3] Cfr. *Sent.*, 39; *Mass. cap.*, XXVII sg.: XL.

[4] Cfr. *Ep. a Menec.*, § 127, fr. 92. Un ricordo di questa massima è forse, per quanto credo, nel principio della Satira VI del l. II di Orazio, v. p. 1 sgg.: *Hoc erat in votis... Bene est nil amplius oro... veneror stultus nil horum: o si angulus ille Proximus accedat, qui nunc denormat agellus!*

[5] αὐταρκείας: la parola greca è polisensa e mal si potrebbe rendere in italiano, essa indica la virtù di chi *basta a se stesso*, e se può indicare anche *continenza*, *sobrietà*, tradotta in tal modo il valore ne sarebbe sminuito. Quanto alla sentenza non pare possa essere di Epicuro, ma d'un discepolo; l'Usener l'attribuisce ad Ermarco, che a lui sopravvisse: v. *Vita di Epic.*, § 24 sg.

[6] Cfr. la confutazione di Plutarco in *Adv. Epic. beat.*, p. 1088 B; cfr. i miei *Studi Plutarchei* in *Riv. di Filol.*, 1915, p. 267.

[7] Il cod. ha μικρός, che non bene l'Usener e l'ed. correggono in οἰκτρός (*degno di compassione*), togliendo forza al pensiero espresso: se mai, leggi μικρό(ψυχο)ς; cfr. fr. 97 (ἡ ταπεινὴ ψυχή). Per la dottrina v. *Vita di Epic.*, § 119; *Sent. Vat.* 9.

* XXXIX. Amico non è chi sempre cerca l'utile, nè chi mai lo congiunge all'amicizia; perchè l'uno traffica il ricambio al benefizio, l'altro recide la fiduciosa speranza per l'avvenire [1].

* XL. Chi dice che tutto avviene secondo necessità, nulla ha da riprendere a chi nega che tutto avvenga secondo necessità; perchè anche questo afferma che avviene secondo necessità [2].

* XLI. Sappiasi ridere [3] e filosofare ed attendere alle cose domestiche ed esercitar ogni altra facoltà nostra, e non cessar mai di proclamare i responsi della retta filosofia [4].

---

[1] V. *Sent.*, 23, 23.

[2] L'editore pubblica così l'ultima parte: αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ' ἀνάγκην γίγνεσθαι γέλων. Ma γέλων, che svisa il senso dell'argomentazione, è arbitraria mutazione ed aggiunta dell'Usener, il quale appiccicò a questa sentenza γελᾶν che nel codice è la prima parola della seguente, correggendolo per di più in γέλων. Che tale lezione sia da rigettarsi apparirà anche dalle testimonianze che riferiremo alla sentenza seguente. Epicuro dice: « Chi afferma che tutto avvenga secondo necessità, non può riprendere l'affermazione opposta del suo contraddittore, perchè essa, per la stessa dottrina della fatalità universale, è un'affermazione necessaria ». Per comprendere meglio il pensiero di Epicuro occorre riferirci ai frammenti del π. φύσεως sul libero arbitrio pubblicati dal Gomperz in *Wiener Studien*, 1879, p. 28 sgg. (che è strano non siano stati usufruiti a questo proposito neppure dal Gomperz stesso), ove si dice che la possibilità di persuadere altri dell'errore, v'è solo ove vi sia libertà di determinazione, perchè se tutto avviene di necessità, non si può aver fede che a noi sia sempre intervenuta la causa necessaria di ragionar giusto ed a un altro quella di ragionar falso (vedi l. cit., p. 30, 35 sg.). Come si vede dunque il testo va conservato quale è nel codice. Non si badò poi che, per un singolare ricorso, questa sentenza ed il passo citato del π. φύσεως hanno strettissima attinenza con l'argomentazione del Lequier, adottata dal Renouvier in difesa del libero arbitrio (v. RENOUVIER, *Psychologie rationelle*, II. c. XVIII, p. 320 sgg., 419: *Dilemmes de la metaphysique pure*, verso il fine): cioè che, o si deve ritener vera la necessità o la libertà: nel primo caso, sia che io ammetta la libertà, sia che ammetta la necessità, la mia opinione sarà necessaria. Così se affermo la necessità non potrò mai garantire che sia reale, perchè è ugualmente necessaria l'affermazione opposta. L'argomentazione procede nell'esame delle altre alternative, che non importa a noi ora considerare.

[3] Leggo con il codice (v. n. prec.) γελᾶν ἅμα δεῖν κτέ. Che γελᾶν sia affatto legittimo e non vada tolto risulta dal FILODEMO, π. Ἐπικ., fr. IX, pubblicato prima da D. BASSI in *Miscell. Ceriani* e poi con acute nuove letture del Vogliano e con integrazioni del Vogliano e mie in *Riv. di Filol.*, 1915, p. 538 sg., frammento in cui, come ho notato ivi, si dice appunto il medesimo che si afferma in questa sentenza: per di più un'allusione malevola a questa affermazione epicurea credo sia in PLUT., *De defectu orac.*, 19, p. 420 (p. 260 Us.) εἰ δὲ χρὴ γελᾶν ἐν φιλοσοφίᾳ, a cui segue una confutazione epicurea. Cfr. METROD., fr. 32 K.

[4] φωνὰς... ἀφιέντας: cfr. LUCR., V, 52 sg. *Multa ac divinitus... dare dicta suerit* (Epicurus).

* XLII. Ad un sol punto sorge e si gode il massimo bene[1].

* XLIII. Amor del danaro contro giustizia è empio; secondo giustizia brutto: perchè fa vergogna sordido risparmio, anche in uomo giusto.

* LXIV. Venuto al paragone rispetto alle necessità della vita, il saggio sa più largire che ricevere, tanto tesoro d'intima sicurtà e indipendenza dai desideri in sè possiede[2].

* XLV. Non artefici di vanti o di ciance, nè ostentatori di ambita dottrina presso il volgo, produce l'indagine della natura; ma sdegnosi spiriti[3], in sè securi, orgogliosi dei lor propri beni, non di quelli della sorte.

* XLVI. Le cattive consuetudini, quasi uomini malvagi che lungo tempo ci nocquero, lungi da noi discacciamole.

[XLVII (=Metrod., fr. 49 Körte). Ti prevenni, o Fortuna, e da ogni tua insidia mi premunii: e non a te, non ad altro frangente m'arrenderò: ma quando sia necessità dipartirci, assai sputacchiando la vita[4] e quelli che ad essa stoltamente si appiccicano[5], con bel peana ci dipartiremo, proclamando che ben per noi s'è vissuto[6].]

---

[1] Non credo che questa sentenza sia stata giustamente interpretata riferendola alla dottrina espressa da Epicuro nel fr. 93 (conservatoci da Seneca) *molestum est semper vitam inchoare*; mentre diverso ne è il contenuto. Il massimo bene è il piacere (v. *Ep. a Menec.*, § 129), ora, come si vede dalla *Mass. cap.*, III, Epicuro nega (contro l'opinione platonica che il piacere sia una γένεσις e non una οὐσία), che possa esservi quella contemporanea presenza di piacere e di dolore, donde risulterebbero i piaceri misti, detti *falsi* piaceri da Platone.

[2] Per l'αὐτάρκεια del saggio v. *Ep. a Menec.*, § 130.

[3] Leggo con il codice σοβαρούς, che dall'editore e dai critici fu mutato variamente (ἀσοβαρούς, ἀφόβους, ἀθορύβους) credo però a torto: cfr. Dante, *Inf.*, VIII, 44 sg.: alma sdegnosa, Benedetta colei che in te s'incinse!

[4] Gli epicurei amano questo modo energico di esprimere il disprezzo: v. Epic., fr. 38: Metrod., fr. 63 K.: Philod., π. 'Επικ., fr. IV integrato da me in *Riv. di Filol.*, 1915, p. 531 sg.

[5] Leggo con il codice περιπλαττομένοις (l'ed. περιπλεκομένοις). Si noti che il verbo bene indica la tenacia con cui gli stolti si appiccicano alla vita, come i molluschi si appiccicano agli scogli; v. Arist., *Hist. An.*, IX, 37: cfr. CLI, I, 97, 12 immodice ne quis vitae scopulis haereat.

[6] Questa massima era già in parte nota come di Metrodoro (fr. 49 K) Alle testimonianze del Körte aggiungi pap. ercol., 1670, fr. Oxf. 1424 (edito dal Bassi in *Riv. di Filol.*, 1916, p. 50; v. le mie interrogazioni e oss. in *Riv. di Filol.*, 1917, p. 253). Con la fine cfr. Diog. di Enoanda, fr. II, col. 10 sg.

* XLVIII. Sforzarci di render l'ultimo cammino migliore del precedente, finchè la via avanza [1]: giunti al termine, con misura allietarci.

XLIX-L = *Mass. cap.*, XII; VIII.

* LI. Apprendo che, per lo stimolo carnale [2], sei troppo proclive ai piaceri di Venere. Ebbene, se non violi le leggi ed i buoni costumi, e non offendi il tuo prossimo, e non emaci la carne, e non profondi le sostanze, datti, a tuo arbitrio, al tuo talento. Bada però che non è possibile non esser ridotto in alcuna di queste necessità; perchè piacere di Venere non giova mai: è pur molto se non nuoce [3].

* LII. L'amicizia [4] tutta intorno trascorre la terra, lanciando a noi tutti l'appello di destarci all'encomio della felicità.

---

[1] Il codice legge τὴν ὑστέραν τῆς προτέρας, mutato dall'edit. in τὴν ὑστεραίαν... Ma la lezione del codice va benissimo, come osserva giustamente il Crönert, data l'ellissi comunissima di ὁδός [cfr. infatti *Ep. a Pitocle*, § 96 e mia n. ivi]. Errata invece è certamente la lezione del codice ἐν ᾗ ὁδῷ, ma anzichè ἐν ὁδῷ, che dà l'editore, credo debbasi correggere ἐν ⟨πρ⟩οόδῳ: il concetto espresso da πρόοδος è infatti suggerito da ciò che segue (ἐπειδὰν δ' ἐπὶ πέρας ἔλθωμεν): lo spirito aspro e l'accento, sarebbero la correz. soprascritta mal letta. In principio della sentenza ho conservato, come nel testo, l'infinito con l'ellissi di δεῖ o δέον (cfr. *Ep. a Pitocle*, § 85 e n. ivi). Cfr. il medesimo uso in MARCO AURELIO, XI, 10; VIII, 13; 30 ecc.

[2] τὴν κατὰ σάρκα κίνησιν: cfr. PLUT., *Adv. Col.*, 27, 1122 E; *Contr. Epic.*, 2, 108 B.

[3] Per la fine, v. il fr. 8, del *Simposio* di Epicuro: cfr. CIC., *Tusc. disp.*, V, 33, 94.

[4] Ἡ φιλία, così il codice: ma i critici corressero variamente: Ἡλίου σφαῖρα Usener, ἡ φιλοσοφία Hartel, Weil. È strano però che non si sia badato all'allegoria di Venere nel proemio di Lucrezio, v. s. p. 39, che esprime una figurazione affatto analoga e giustifica la lezione del codice. Ho tradotto *amicizia*, ma l'espressione più precisa sarebbe, *mutuo affetto*, perchè φιλία ha un senso più vasto che *amicizia*. Quanto valore Epicuro desse all'amicizia appare dalla *Sent.*, 78. Nel fine, il Weil crede si debba correggere ἐπὶ τὸν μακάριον βίον, invece di ἐπὶ τὸν μακαρισμόν, come legge il codice; perchè, dice, ciò che qui importa, è l'essere felice, non già proclamarsi tale. Non credo però penetri sottilmente nello spirito epicureo: per gli epicurei infatti la lode della felicità che il saggio può raggiungere è un elemento essenziale della loro predicazione morale; ed essi prediligono questo orgoglioso vanto (v. *Ep. a Menec.*, § 135 e mia n. ivi), perchè è quasi uno splendore divino diffuso sulla vita umana, essendo pari la felicità del saggio a quella degli dèi. E tale lode non solo incita a saggezza, ma è un mutuo omaggio che i saggi si debbono l'un l'altro (v. PLUT., *Adv. Col.*, 17, p. 1117 B: *Contr. Ep. beat.*, 7, p. 1091 B, e PHILOD., π. Ἐπικ., fr. IX, lin. 17 sgg. quali le pubblicai in

* LIII. Niuno s'invidii: i buoni ne sóno indegni, i malvagi, quanto più sono avventurati, tanto più da sè medesimi si danneggiano.

LIV. Non per finta filosofare, ma filosofar davvero è necessario: perchè non di sembrar sani, ma di vera salute abbiamo bisogno[1].

* LV. Medica le sventure con riconoscente memoria del bene perduto, e considerando che non si può fare che non sia ciò che avvenne[2].

* LVI-LVII. Non più soffre il saggio posto alla tortura, che se vi sia posto l'amico, ⟨e per lui è pronto a morire; perchè se tradirà⟩ l'amico, tutta la sua vita per l'inquietudine sarà sconvolta e sovvertita[3].

Riv. di Filol., 1915, p. 578 sg.). Siccome poi, secondo Epicuro, veri amici sono i saggi perchè soli sanno godere dell'*ataraxia* (v. *Mass. cap.*, XL) è naturale che l'amicizia li inviti a proclamare il loro comune pregio. [Che la lezione del codice sia esatta, mi accerta ora il confronto con Dionys. episc. π. φύσεως ap. Eus. *Praep. ev.* XIV, 27, 6, p. 782 c, che evidentemente ebbe sott'occhio questo testo od uno consimile: οὕτω πάντας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρισμοῦ τούτου μετουσίαν ἐξομοιωθησομένους ἐκείνοις τοῖς θεοῖς παρακαλεῖ (sc. *Epicurus*)].

[1] Questa sentenza ci era già riferita come di Epicuro da altri gnomologi. Per la dottrina cfr. l'inizio dell'*Epistola a Menecro*.

[2] Con l'ultima parte di questa sentenza cfr. Simon., fr. 52: τὸ γὰρ γεγενημένον οὐκέτ' ἄρεκτον ἔσται.

[3] L'editore divise in due sentenze diverse l'unica massima data, con lezione lacunosa, dal codice, che legge: ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος τὸν φίλον ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίας συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται. L'Usener, che l'editore segue, acutamente integrò στρεβλούμενος ⟨αὐτὸς ἢ ὁρῶν στρεβλούμενον⟩ τὸν φίλον. Però più tardi la prima parte si trovò completa nel gnomologio del cod. palat. gr. 129 di Heidelberg (v. *Wiener stud.*, 1890, p. 209) in questa forma: ἀλγεῖ μ. ὁ. σ. οὐ μ. στρεβλούμενος ἢ στρεβλουμένου τοῦ φίλου, e quantunque l'Usener creda che questa redazione provenga da correzione dotta, non vedo perchè non si debba considerarla genuina. Quanto al rimanente della sentenza (ὁ βίος κτέ.) l'Usener e l'editore lo considerano come una sentenza lacunosa che debba stare a sè. Ma credo abbia ragione il Thomas di attenersi fedelmente all'attestazione del codice che la unisce alla precedente e di pensare si abbia in queste parole la seconda parte del pensiero espresso nelle precedenti. Nè deve stupirci che nel gnomologio palatino manchi la seconda parte, perchè anche la sentenza 39 ivi è riferita monca. Non posso però accordarmi con lui nell'integrazione. Leggo dunque ἢ στρεβλουμένου τοῦ φίλου, ⟨καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ τεθνήξεται· εἰ γὰρ προήσεται⟩ τὸν φίλον ὁ βίος αὐτοῦ κτέ. Per la dottrina v. *Mass. cap.*, XXVIII e mia n. ivi: *Vita di Epic.*, 120 (e n. ivi); 121; Plut., *Adv. Col.* 8, 1111 B. È noto come la tortura fosse adoperata come mezzo per ottenere delazioni.

***LVIII. Sciogliamoci dal carcere degli affari e della politica[1].**

***LIX. Non il ventre è insaziabile, come dice il volgo, ma la falsa opinione che insaziabile sia l'avidità del ventre[2].**

***LX. Dalla vita ognuno si diparte come appena che v'è giunto[3].**

***LXI. Bellissima cosa è anche[4] vederci vicini i nostri cari, ove prossima parentela produca consentimento e ne dia ⟨sempre per l'avvenire⟩ gran fiducia[5].**

---

[1] V. *Ep. a Pitocle*, § 85: *Mass. cap.*, VII: *Vita di Epic.*, § 119.

[2] V. *Ep. a Menec.*, § 130 sg. e scolio a *Mass. cap.*, XXIX.

[3] Questa sentenza ci era già nota dalla versione che ne reca SENECA, *Epist.*, 22, 13 (= USEN., p. 308, 1) *nemo non ita exit e vita, tamquam modo intraverit* (il testo greco è πᾶς ὥσπερ ἄρτι γεγονὼς ἐκ τοῦ βίου ἀπέρχεται): varia può però esserne l'interpetrazione. Seneca (che forse non lesse neppur lui la sentenza nel contesto, ma la trovò in un florilegio) l'intende detta in commiserazione degli uomini, che non si migliorano mai, pur invecchiando, ed anzi rincara la dose: «*falsum est: peiores morimur quam nascimur*». L'Usener invece l'interpreta altrimenti; e confronta CIC., *De fin.*, I, 15, 49 e LUCR., III, 972, i quali osservano non doversi temere la morte perchè la condizione dei morti è pari a quella in cui ci trovammo prima della nascita, cioè l'insensibilità. Però mi pare veramente difficile trarre a tale significazione le precise parole del testo. Ma neppure l'interpetrazione di Seneca mi persuade, perchè impressa di quel pessimismo un poco retorico che gli è proprio. Epicuro, credo, avrebbe distinto i saggi dal volgo. Mi pare assai più probabile invece che in questa massima Epicuro volesse dire che l'uomo morendo deve staccarsi da ogni bene della sorte, e trovarsi così povero come quando nasce, vano è dunque accumulare ricchezze che dovremo abbandonare. Cfr. infatti: PROPERT., III, 5, 13 sg. *Haud ullas portabis opes Acheruntis ad undas, Nudus ab inferna, stulte, vehere rate*: SIL. ITAL., V, 267 *modo quem Fortuna fovendo Congestis opibus donisque refersit opimis, Nudum Tartarea portabit navita cymba*; PALLADAS, *Anth. Gr.*, X, 58 *Nudi in terra veniamo, ignudi andremo sotterra; Affaticarmi perchè, se il fine veggo ignudo?* MINUC. FEL., *Nemo tam pauper potest esse quam natus est.*

[4] Leggo con il cod. e l'edit. καλλίστη καὶ ἡ τῶν πλησίον (—ων cod.) ὄψις: si pensò di mutare variamente; ma non credo a ragione, se si pensa che questa sentenza deve essere tratta da un contesto più ampio, ove probabilmente si trattava prima del mutuo amore e della confidenza che i saggi epicurei, pur non stretti da vincoli di parentela, godono fra loro (v. *Mass. cap.*, XL); e si stabiliva che non tanto da parentela quanto da comune vincolo di saggezza e dalla fiducia reciproca viene la vera intimità (cfr. infatti *Mass. cap.*, XL e DEMOCR., fr. 107 «amici non sono tutti i parenti, ma quelli che consentono nel medesimo concetto intorno all'utile») In tal modo questa sentenza doveva seguire, nel testo compiuto, come una conseguenza di ciò che precedeva: «Infatti bellissima cosa è anche...». Chi trasse la sentenza dal testo dimenticò di togliere il καί.

[5] Il codice ha ἡ εἰς πολλήν: giustamente lo Hartel legge καὶ invece di η, ed infatti nella scrittura unciale κ ed η si confondono; ma non credo a ragione tolga l'εἰς. Leggo dunque καὶ εἰς ⟨ἀεὶ⟩ πολλήν.

* LXII. Se giusto sdegno abbiano i genitori verso i figli, è stolto sopramodo repugnarvi e non supplicare perdono: se poi non sia giusto ma sproporzionato, è proprio ridicolo attizzarne l'irragionevole passione, contrastandovi violenti, e non cercare di demolcerne in altro modo l'ira con mitezza [1].

* LXIII. Anche frugalità ha limite, e chi non vi bada non molto differisce da chi trabocca per dismisura [2].

* LXIV. Spontaneo deve seguirne l'encomio dagli altri; ma noi occuparci della sanità del nostro spirito.

* LXV. Folle è supplicare dagli dèi quello che alcuno a se medesimo basti a procurare [3].

* LXVI. Saggia meditazione, non funebre lamento, sia degno compianto per gli amici [4].

* LXVII. Libera vita non può acquistarsi ricchezze abbondevoli, perchè non è cosa agevole senza servilità ai volghi od ai potenti: ma tutto [che le è necessario], con assidua copia, si acquista [5]. E se pure la fortuna offra molta ricchezza, anche questa facilmente sa commisurare alla benevolenza di chi vive con noi.

* LXVIII. Nulla basta a cui poco è il bastevole [6].

* LXIX. Ingrata avidità dell'animo [7] fa trascendere a smodato desiderio di vitto squisito.

---

[1] Una lezione preferibile a quella seguita dall'editore fu ritrovata dai critici successivi. Leggo dunque γελοῖον πάνυ (Weil: πᾶν cod.) τὸ προσεκκαίειν (Weil: πρὸς ἔκκλησιν cod.) τὴν ἀλογίαν θυμοκατοχοῦντα (Crönert: θυμωκατοχοῦντα cod.). Per θυμοκατοχέω vedi i nuovi testi addotti dal Crönert, *Rh. Mus.*, 61, p. 421.

[2] Cfr. Horat., *Sat.*, I, 1, 102 sgg.: *pergis pugnantia secum Frontibus adversis componere: non ego avarum Cum veto te fieri vappam iubeo ac nebulonem... Est modus in rebus, sunt certi denique fines, Quos ultra citraque nequit consistere rectum.*

[3] Cfr. Senofonte, *Memor.*, I, 1, 9.

[4] Che si tratti del dolore per gli amici defunti, pensa giustamente l'Usener (*Wiener Studien*, 1888, p. 185 n.). Cfr. *Mass. cap.*, XL e i versi di Lucrezio citati ivi: cfr. Tac., *Agr.*, 46; *Germ.*, 27.

[5] Cfr. *Mass. cap.*, XIV; *Sent.*, 44: con l'intera sentenza, cfr. Philod., π. οἰκ., col., XVIII, 37 sgg. Iensen.: *Vita di Epic.*, § 121. Nella sentenza di Epicuro credo sarebbe forse conveniente integrare: πάν⟨τα τὰ συμφέρον⟩τα κέκτηται: v. Philod., l. c. Se no si può facilmente supplire tale concetto mentalmente.

[6] Cfr. fr. 79 sg.

[7] τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον λίχνον: certamente da questo luogo epicureo viene l'energica espressione di Orazio, *Sat.*, I, 2, 8 « *ingrata stringat malus ingluvie*

* LXX. Nulla da te si compia nella tua vita che ti rechi timore se conosciuto dai vicini [1].

* LXXI. Usa verso ogni desiderio questa interrogazione: che mi avverrà se si compia ciò che vuole il mio desiderio? e che cosa se non si compia?

LXXII = *Mass. cap.*, XIII.

* LXXIII. Anche l'esserci accaduti certi dolori corporei, giova a guardarci dai congeneri [2].

* LXXIV. In discussione fra chi ami il ragionare, più ricava chi soccombe, per quanto ne impara.

* LXXV. Ingrato verso i beni passati è quel detto che ammonisce: 'Guarda il fine di lunga vita' [3].

* LXXVI. Tale procedi invecchiando quale io ammonisco: ed hai bene appreso che cosa è filosofare per se medesimo e cosa per l'Ellade; con te, per te, ne godo! [4].

* LXXVII. Dell'intima sicurtà e indipendenza dai desideri massimo bene è spirito liberale [5].

* LXXVIII. Animo nobile massimamente si concede a saggezza ed amicizia: bene mortale l'una, l'altra immortale [6].

---

rem, Omnia conductis coëmens obsonia nummis», benchè non mi consti che i commentatori se ne siano accorti. Cfr. anche LUCR., III. 1003 sg. deinde *ingratam animi naturam* pascere semper Atque explere bonis rebus satiareque nunquam...

[1] Cfr. *Sent.*, 7; *Mass. cap.*, XXXIV-XXXV.

[2] V. *Ep. a Menec.*, § 129 sg.

[3] Giustamente l'editore rimanda all'aneddoto erodoteo (HEROD., I, 30 sgg.) ove è riferita la risposta data da Solone a Creso che si stupiva non le stimasse il più felice degli uomini (cfr. PLUT., *V. Sol.*, 27); le ultime parole τέλος ὅρα μακροῦ βίου, che formano la chiusa di un trimetro giambico, sono attribuite, come osserva l'editore, a Solone in Schol. ad. DION. CHRYS., *Or.*, 72, 13 ap. BOISSONADE, *Ad Marin.*, p. 99 e in Schol. LUCIAN., t., IV, p. 137 Iac.

[4] Cfr. METROD., fr. 41 Körte (PLUT., *Adv. Col.*, 31, p. 1125 e: *Contra Epic. beat.*, 16, 1098 c): «Non più debbonsi salvare gli Elleni e coglier da loro corone, in gara di saggezza, ma mangiare e ber vino, o Timocrate, senza che la carne ne soffra e con piena gioia». Il confronto con questo frammento ed il fatto che Epicuro sia invece lodato per i suoi sentimenti patriottici verso l'Ellade (v. *Vita di Epic.*, § 10) mi fa pensare che questa sentenza sia da attribuirsi a Metrodoro, che del resto è più brutale di Epicuro nelle sue affermazioni edonistiche. Vedi invece il tono con cui un altro Epicureo, Diogene di Enoanda, proclama le verità del maestro per tutti gli Elleni (DIOG. OEN., fr. XXV, 2, 11 sg. W.); cfr. anche la *Sent.*, 29.

[5] Cfr. *Sent.*, 44, 67.

[6] Cfr. CIC., *De fin.*, II, 25, 80 praecepta quae didicisti... funditus evertunt ami-

* LXXIX. Chi è sereno, non turba se medesimo nè gli altri [1].

* LXXX. Il miglior mezzo di salute, è invigilare sulla nostra giovinezza e difenderci da tutto che ci perverta per assillanti desideri.

* LXXXI. Non scioglie il turbamento dell'anima, nè produce gioia che valga, massima ricchezza nè onore e considerazione presso le turbe, nè altro che corrisponda a cause non commisurate [al fine naturale] [2].

* LXXXII. Ripudiisi fanciullesca ricerca di euritmia nello stile, che invaghita di minuzie perde di vista le cose serie [3].

* LXXXIII. Gli adulatori son valletti di prospera fortuna.

---

citiam, quamvis *eam* Epicurus, ut facit, *in caelum efferat* laudibus. Immortale bene è detta l'amicizia come in *Ep. a Menec.*, § 135 sono detti immortali i beni di cui gode il saggio: cfr. Democr., fr. 189; 87.

[1] Cfr. *Mass. cap.*, XVII: XL.

[2] Questa sentenza è parafrasata da Porfirio, *De abst.*, I, 51: cfr. Lucr., II, 37 sgg. Quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae Proficiunt neque nobilitas nec gloria regni. Quod superest animo quoque nil prodesse putandum. Con le ultime parole τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας, cfr. fr. 105. διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα: *Mass. cap.*, XV: III.

[3] Questa e la massima seguente non sono nel gnomologio vaticano, donde furono tratte le altre; ma col nome di Epicuro sono riferite nel gnomologio del cod. palatino *gr.* 129 di Heidelberg (pubblicato in *Wiener Studien*, 1890, p. 209), insieme alle sentenze 30, 31, 56, 68 del gnomologio vaticano (v. s. n. 3, p. 158).

FRAMMENTI

CITATI COL TITOLO DELL'OPERA A CUI APPARTENGONO

DELLE ELEZIONI E DELLE AVVERSIONI.

1. La tranquillità (ἀταραξία) e l'assenza di dolore corporeo (ἀπονία), sono piaceri stabili (καταστηματικαὶ ἡδοναί); invece la gioia (χαρά) e l'esultanza (εὐφροσύνη), si veggono essere piaceri in moto per l'attività loro [1].

CASI DUBBI.

2. Farà il saggio qualcosa che le leggi divietano, quando sappia che possa rimanere occulto? Non è facile dare una risposta recisa [2].

---

[1] Il frammento (USEN., p. 91, 9 sg.) è citato da DIOGENE LAERZIO, X, 136. V. per il contesto ed il commento, *Vita di Epicuro*, § 136. L'opera da cui è tratto questo frammento era una delle più importanti dell'etica di Epicuro, v. *ibid.*, § 27. Sulla dottrina del piacere in Epicuro, vedi anche le osservazioni del BROCHARD, *Journ. des Savants*, 1904.

[2] Il frammento (USENER, p. 97, 19 sg.) trovasi in PLUTARCO, *Adv. Col.*, 34, p. 1127 D; cfr. CIC., *De fin.*, II, 9, 28. Si tratta, come si vede dal titolo stesso dell'opera (Διαπορίαι), di uno di quei sottili casi di coscienza che meritavano un esame circospetto. La soluzione doveva considerare diverse possibilità, come indicano le ultime parole del frammento. Quale fosse però non sappiamo. Tuttavia Plutarco, dopo avere riferito il passo, aggiunge: « ciò vuol dire, lo farò, ma non voglio ammetterlo ». Ora, se si osserva che Plutarco scrive questo in un'opera di acerbissima polemica contro gli Epicurei, e che egli, per censurare Epicuro, non potè

Piccolo compendio.

3. Non esiste alcun modo di preveggenza del futuro, e se pure alcuno vi fosse, non si deve dare nessun valore agli avvenimenti ⟨in confronto di ciò che⟩ dipende dal nostro volere [1].

Contro Teofrasto.

LIBRO II

4. ... Ma anche indipendentemente da questo, non veggo come convenga dire che abbiano colore queste cose che sono nella tenebra [2].

---

trovare argomenti nella trattazione particolareggiata di questo caso di coscienza nell'opera di Epicuro, ma solo *nella premessa* che una risposta recisa non fosse facile, è chiaro, che ciò che seguiva in Epicuro, non doveva essere punto contrario al comune senso morale. Perciò si deve andar cauti nel credere alla maligna insinuazione di Cicerone, nel luogo cit., il quale, senza riferirsi però esplicitamente a questo passo, dice che Epicuro «in magnis interdum versatur angustiis, ut hominum conscientia remota nihil tam turpe sit, quod voluptatis causa non videatur esse facturus». Del resto, dai fr. 101 e 102, appare che Epicuro riteneva il saggio dovesse operar giustamente, anche senza la costrizione delle leggi, per pura sua coscienza. Certo però Epicuro doveva considerare anche il caso, esemplato dalla *Massime cap.*, XXXVII, che si tratti di prescrizioni di legge il cui contenuto non corrisponda più o non abbia corrisposto mai al carattere fondamentale del giusto (cioè all'utilità comune) donde il bisogno di fare delle riserve. V. su questo frammento anche le acute osservazioni del Philippson, *Archiv. für Gesch. der Philos.*, 1910, p. 302.

[1] Il frammento (Usen., p. 100, 1 sg.) è citato da Diogene Laerzio, X, 135. Per la lezione del testo e per il commento, v. *Vita di Epic.*, § 135.

[2] Il frammento (Usen., 102, 11 sg.) è tolto da Plut., *Adv. Col.*, 7, p. 1110 C, il quale, dopo aver detto che Epicuro, nel secondo libro di quest'opera, affermava che i colori non sono connaturati con i corpi, ma s'originano dall'ordine e dalla disposizione degli atomi (v. s. *Ep. ad Erod.*, § 54 sg.), riferisce le parole di Epicuro, dicendo che si trovavano «più sopra». Anche Lucrezio si serve di questa argomentazione per provare che gli atomi non hanno colore (v. Lucr., II, 746 sg. *Denique nos ipsi caecis quaecumque tenebris Tangimus, haud ullo sentimus tincta colore*): cfr. Philod., π. σημ., p. 23 Gomp.: Aët., I. 15, 9, p. 314, 11 Diels. Contro Teofrasto avrebbe anche scritto Leonzio (su cui v. *Vita di Epicuro*, § 4) v. Cic., *De nat. deor.*, I, 33, 93; Plin., *Nat. hist.*, *praef.*, 29. Nè vi è forse ragione di credere che a lei fosse attribuita quest'opera di Epicuro.

SIMPOSIO.

5. POLIENO. Neghi tu, o Epicuro, che esistano gli ardori prodotti dal vino?[1].

[—] Ma[2] [Epicuro] dice che non incondizionatamente il vino è capace di produrre ardore...

... infatti è manifesto che il vino non incondizionatamente produce ardore, ma piuttosto è opportuno dire, che ad un determinato temperamento, una certa quantità di vino può produrre riscaldamento.

6. Perciò non si deve incondizionatamente affermare che il vino sia capace di produrre ardore; ma invece che ad un determinato temperamento e disposto in determinato modo, una data quantità di vino può produrre ardore, mentre per un altro temperamento una data quantità di vino può produrre refrigeramento. Infatti nella struttura del vino vi sono anche certe forme atomiche[3] da cui può derivare il freddo, quando appunto unite ad altre in modo conveniente[4], pos-

---

[1] Si tratta di un problema fisico discusso in questo dialogo da Epicuro. A chiarire questo e i frammenti seguenti (citati da PLUT., *Adv. Col.*, 6, p. 1109 E sgg.; v. USEN., p. 115 sg.) giova il riassunto della discussione riferito altrove da Plutarco (*Quaest. conv.*, III, 5, 1, p. 652 A: PLUT., *Op. mor.*, IV, p. 114 Bernard.), cioè che il vino non è caldo *in senso assoluto* (αὐτοτελῶς) ma contiene certi atomi capaci di produrre ardore e certi altri capaci di produrre refrigeramento, e che esso vino, quando viene nel corpo, abbandona certi atomi e certi altri riceve dal corpo stesso, a seconda delle affinità che hanno essi e le mescolanze loro in rapporto con le sostanze del nostro corpo. Da ciò deriva che dei bevitori alcuni si riscaldino, altri provino refrigeramento.

[2] Non mi par sicura la lezione dell'Usener, il quale pone il dialogo fra Polieno ed Epicuro solamente, mentre dal testo di Plutarco (ὑπέλαβέ τις οὐ τὸ καθόλου θερμαντικὸν ἀποφαίνεσθαι τὸν οἶνον εἶναι) parrebbe che, dopo le parole di Polieno, sottentri a parlare qualcuno dei presenti, il quale rettifichi la non giusta interpretazione data da Polieno alle parole del maestro. Ed infatti gl'interlocutori di questo dialogo ed i presenti erano molti, come si ricava dalle altre testimonianze. La parole che seguono (« ... infatti è manifesto... ») secondo dice Plutarco, venivano « poco dopo ».

[3] Nota che già per Democrito (fr. 168 D) il termine φύσις indicava gli atomi.

[4] La lezione dell'Usener ἢ αἵ γε (codd. εἰ δέον γε) ἑτέραις παραζυγεῖσαι ψυχρασίας φύσιν ἀποτελέσειαν, non credo sia accettabile neppure per il senso. Infatti

sano costituire quella struttura da cui risulta il freddo. Ingannati da ciò dicono gli uni che il vino è incondizionatamente capace di produrre refrigeramento, altri invece che è incondizionatamente capace di produrre ardore.

7. Spesse volte poi il vino neppure venne nel corpo recando potenza calorifica o refrigerante: ma quando il suo volume sia agitato e si scomponga l'ordine degli atomi che lo costituivano, ne accade che, a volte, gli atomi capaci di produrre ardore, si adunino insieme e producano, per il loro numero, calore e infiammazione al corpo; a volte invece recedano e ne avvenga perciò refrigeramento [1].

8. Amplesso venereo non giovò mai, è già molto se non nuoce [2].

* 9. È veramente degno di meraviglia che tu non abbia avuto alcun impedimento dalla tua [giovane] età, a molto sovrastare, come tu stesso potresti dire, nell'arte retorica, tu

---

le condizioni, qui considerate, perchè il vino produca refrigeramento. sono due: l'una, le forme atomiche del vino stesso, l'altra, le combinazioni che tali atomi formano con gli atomi del nostro corpo (vedi anche ciò che precede in Plutarco e mia n. p. 165 n. 1). Ciò spiega perchè Epicuro prima parli degli effetti diversi che il vino produce, a seconda dei temperamenti e della loro disposizione. Perciò leggo εἰ (εἰς) δέον γε. Nota che in questo frammento, come assai spesso altrove, Epicuro non evita il iato (cfr. τοιούτῳ ἀθροίσματι).

[1] Cfr. la spiegazione del modo onde si forma il ghiaccio in *Epist. a Pitocle*, § 109.

[2] Questo passo (USEN., p. 118, 19 sg.) è tolto da DIOGENE LAERZIO, X, 118 (cfr. *Vita di Epic.*, § 118) che però riferisce questa massima come comune pensiero degli epicurei e senza indicare di averla tolta dal *Simposio* di Epicuro. Certo però tale affermazione v'era nel *Simposio*, v. PLUT., *Quaest. conv.*, III, 6, 1, p. 653 D. Una massima identica è in fine della *Sent. vat.*, 51, che si credette fin ora tolta da una lettera, ma poichè Plutarco dice che Epicuro, conversando nel *Simposio* con alcuni giovani, fa tale considerazione, non si può credere che la *Sentenza vaticana* sia tolta appunto da questo luogo del *Simposio*? La sua forma potrebbe convenire ugualmente bene ad una lettera quanto ad un dialogo. Nè importa che la prima parola del testo di Diogene sia συνουσίη, mentre nella massima vaticana è ἀφροδίσια, perchè Diogene riferisce un precetto generico degli epicurei e non testualmente un frammento del maestro. Per di più GALEN., *In Hipp. epidem.*, *III comm.*, I, 4, e *Art. med.*, 24 riporta col nome di Epicuro questo precetto, usando la parola ἀφροδίσια (USEN., p. 118, 27 sgg.).

giovane, a tutti del tempo tuo, uomini attempati e famosi... È meraviglioso, dico, che tu non abbia avuto impedimento alcuno per la tua età, al primeggiare nell'arte retorica, cosa che pare richiegga pratica molta ed abitudine, mentre l'età giovanile può essere d'ostacolo al rendersi conto della realtà, qual sia veramente, ciò che potrebbe credersi derivi piuttosto dalla scienza che dalla pratica e dall'abitudine [1].

Del fine.

10. Quanto a me, non so farmi un concetto del bene, se ne detraggo i piaceri del gusto, ne detraggo quelli di Venere, e quelli dell'udito, ed i soavi moti che dalle forme riceve la vista [2].

10ª. Nè so veramente qual concetto mi debba formare di quel decantato bene, se ne detraggo quei piaceri che

---

[1] Questo frammento, che manca negli *Epicurea* dell'Usener, è tratto da Philod., π. ῥητορ., ὑπομν., II, col. X; v. Sudhaus, *Suppl.*, p. 50, 5 sg. (cfr. *Voll. Rhett*, I, 102 sgg. Sudhaus). Che si tratti di una citazione letterale è veramente assai probabile, quantunque nelle parole che precedono ed intercedono vi sia incertezza nella lezione, e qualche incertezza vi possa anche essere sulla costituzione stessa del testo del frammento, come mostra il confronto del testo stabilito dal Sudhaus nei due luoghi. Queste parole son pronunziate da Idomeneo (una delle persone di questo dialogo) che deride un giovane sofista. Anche lo stilo (nelle parole da ὡς ἂν αὐτὸς φήσαις ad ἐνδόξων) rifà il verso all'artifizioso modo di scrivere dei sofisti. Quanto al disdegno di Epicuro contro la retorica sofistica, vedi le sue parole su Nausifane, fr. 17. Cfr. *Vita di Epic.*, § 7 n. Un altro nuovo frammento di Epicuro (appartenente all'opera *Sulla retorica*) pare veramente sia in questi stessi *Voll. Rhett.* di Filodemo (v. vol. I, pp. 32, 25–34, 34; cfr. II, pp. 256-259). Ma Filodemo ci offre due testi differenti, l'uno più sommario, l'altro più ampio assai, donde il dubbio quale sia il genuino; per di più nei particolari l'integrazione è incerta. Non credo prudente perciò tradurlo, come neppure ho tradotto qualche altro brano di lezione incerta.

[2] Questo frammento è citato da Ateneo, XII, p. 546 E; cfr. VII, p 280 A; 278 F. Il passo è identico a quello riferito da Diogene Laerzio (v. *Vita di Epic.*, § 6) che però dà una lezione abbreviata in fine. Pare più attendibile quella di Ateneo, per il confronto con il testo che segue, riferito da Cicerone. L'opera περὶ τέλους, da cui è tolto questo frammento, era l'opera capitale dell'etica epicurea (v. Cic., *Tusc disp.*, III, 18, 41) v. del resto *Vita di Epic.*, § 27; 30.

percepisce il gusto, ne detraggo quelli [1] ** e quelli che provengon dall'udito e dai canti, ed ancora quei soavi moti che gli occhi ricevono dalle forme, o qualsiasi altra gioia che in tutta la persona umana si produca per qualunque senso. Nè si può dire che la sola letizia dell'animo debbasi porre fra i beni: perchè io so che di questo s'allieta l'anima, nella speranza di tutti quei beni che ho detto, cioè che sia concesso alla natura umana di goderne, libera da dolore [2].

11. La stabile condizione di benessere della carne e la fida speranza che perduri, in sè racchiude, per chi sappia rettamente ragionare, la somma e più salda gioia [3].

12. Spesso domandai a quelli che si chiamavano saggi, che avessero da annoverare tra i beni, se ne detraessero quei piaceri [che dissi]; purchè non volessero profonder parole vuote di senso: ma nulla potei apprendere da loro. E se perciò vorranno far spumeggiare le virtù e le cose belle e sagge, null'altro esporranno, se non quella via per cui s'ottengano quei piaceri che dissi or ora [4].

---

[1] Questo passo è riferito tradotto da CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 18, 41. Come si vede è caduta, per colpa degli amanuensi, la frase in cui si toccava dei piaceri di Venere, cfr. ibid., 20, 46. La prima parte è affatto simile al frammento che precede. Più sotto non accetto la correzione del Sorof, adottata anche dall'Usener, *e cantibus*, per *et cantibus* codd.

[2] Per la dottrina, v. fr. sg. Per i rapporti fra i piaceri corporei e quelli dell'anima, v. PLUT., *Contr. Epic.*, 4, p. 1088 E, 1096 C, 1080 D, 1018 B; CIC., *De fin.*, II, 30, 98: 33, 107.

[3] Il frammento (v. USEN., p. 121, 34 sg.) è riferito da PLUTARCO, *Contr. Epic.*, 4, p. 1089 D. Vedi, per le parole precedenti in Plutarco, la mia correzione in «Riv. di Filol.», A. 1916, p. 279. Cfr. ibid., 6, p. 1090 D. Le prime tre parole sono anche nel *capitulum* al v. 14 del libro II nei codici di Lucrezio, che va aggiunto ai *testimonia* dell'Usener. Si noti poi che il piacere, secondo Epicuro, non è solamente negativo, come pura assenza di dolore, ciò che Epicuro esprime anche con l'osservazione ἐν αἰσθήσει καθεστῶτες, di fr. 69. Vedi su ciò le belle osservazioni del GUYAU, *op. cit.*, c. I.

[4] Il frammento ci è conservato nella traduzione di CIC., *Tusc. disp.*, III, 18, 42 (v. p. 122, 24 sg. US.). Per la dottrina v. fr. sg; cfr. fr. 68: *Vita di Epic.*, § 128, *Ep. a Menec.*, § 132.

13. S'onori il bello e le virtù, ed ogni altra cosa simile, se recano piacere, se no, salutatemeli tanto[1].

Della natura.

Libro I

14. La natura dell'universo, consta dei corpi e del vuoto[2].

15. La natura di tutto che esiste, è corpi e spazio[3].

Libro XI

16. Se infatti per la distanza [il sole] avesse perduto di grandezza, molto più avrebbe perduto di colore e di splendore. Infatti non vi è alcun'altra distanza più adatta [di quella del sole] a far perdere il colore e lo splendore[4].

Senza indicazione del numero del libro.

16[a]. L'atomo è corpo solido ove non sono interstizi vuoti. Il vuoto è la natura intattile[5].

17. La facciano finita: è certo infatti che egli [Nausifane], come molti altri animi servili, fu travagliato dai premiti di quella loquace iattanza che è la sofistica[6].

---

[1] Il frammento è citato da Athen., XII, p. 546 F (Usen., p. 123, 9). Per la dottrina v. n. preced. Cfr. anche *Mass. cap.*, V.

[2] Sext. Emp., *Adv. dogm.*, III, 333 (Usen., p. 125, 4). Per la dottrina cfr. *Epistola ad Erod.*, § 39; cfr. Plut., *Adv. Col.*, 13, p. 1114 A. L'opera περὶ φύσεως era in 37 libri, e costituiva la *Somma* della filosofia di Epicuro. Questo frammento ed il seguente dovevano essere in principio del I libro (v. Scolio ad *Ep. ad Erodoto*, § 39).

[3] Plut., *Adv. Col.*, 11, p. 1112 E (Usen., p. 125, 11).

[4] Il frammento (Usen., p. 126, 28 sgg.) è citato nello scolio ad *Epist. a Pitocle*, § 91. Per la mia lezione ed interpretazione del testo vedi n. ivi.

[5] Tali definizioni son riferite dallo Schol., ad *Dionys. Thr.*, p. 660, 25 Bekk. (Usen., p. 129, 24 sg.). Cf. *Epist. ad Er.*, § 40 e n. ivi.

[6] Il frammento (Usen., p. 130, 3) è citato da Diog. Laert., X, 7; per il commento v. *Vita di Epic.*, § 7.

FRAMMENTI DELLE EPISTOLE

18. Se questo considerino, son vittoriosi sui mali dell'indigenza e della povertà [1].

19. ... e se pure vi sia guerra può non recarci alcun male, se gli dèi sian propizi...

... col favore degli dèi aver vissuto e poter vivere ancora puramente, insieme con Matróne [2].

LETTERE SPURIE

20. Polièno, sai tu qual cosa ne giunga feconda di gioia... [3].

---

[1] Questo frammento (USEN., p. 132, 14 sg.) è recato da FILODEMO, *De divitiis*, VH², III, 85. Però il testo è in gran parte ricostruito per congettura.

[2] Anche questi due frammenti (USEN., p. 132, 20 sg.) ci sono riferiti da FILODEMO, *De piet.*, p. 125 Gomp. Il testo è qui pure ricostruito congetturalmente e mal certo. Li riferii tuttavia per la formula religiosa (θεῶν ἱλέων ὄντων) che è sicura. Su Matròne v. infra fr. 36. Il frammento che segue è troppo audacemente integrato, come riconosce anche l'USENER, perchè valga la pena di tradurlo.

[4] Questo frammento, che l'USENER (p. 135, 10), per le riserve fatte dalla fonte che lo riferisce, pone fra le epistole spurie, è citato da THEO, *Progymn.*, 2, t. I, 169 Walz, il quale riprende Epicuro per la non retta disposizione dei vocaboli. E di fatto qui le parole sono disposte secondo un ritmo anapestico, che ho cercato di conservare nella traduzione. Per il testo seguo (nelle parole οἶσθ' ὅπως ἡμῖν) la lezione del CRÖNERT, *Rh. Mus.* (1906), LXI, p. 422: leggo dunque λέγε δή μοι Πολύαιν(ε), οἶσθ' ὅπως ἡμῖν μεγάλη χαρὰ γένηται. Su Polieno v. *Vita di Epic.*, § 24.

FRAMMENTI DI LETTERE

INVIATE A PIÙ PERSONE.

LETTERA AI FILOSOFI IN MITILENE.

21. Questo lo trasse così fuor di senno da farmi ingiuria e chiamarmi per dileggio «Maestro»[1].

22. Se non erro dunque, questi sciagurati crederanno che io sia pur discepolo del *Mollusco*[2] e che abbia ascoltate le sue lezioni con certi giovinastri avvinazzati.....

Era infatti un pover uomo che si occupò di cose donde non è possibile giungere a saggezza.

FRAMMENTI DI LETTERE

INVIATE A SINGOLE PERSONE.

AD ANASSARCO.

23. Io invece invito ad assidui piaceri e non a vacue e stolte virtù ch'abbiano inquiete speranze di buoni frutti[3].

---

[1] Vedi su questo frammento (p. 136, 14, Us.) la *Vita di Epic.*, § 8, ove è citato: per la lezione del testo e per il commento vedi la n. ivi.

[2] Il *Mollusco*, è Nausifane, di cui si parla anche nel frammento precedente (v. n. a *Vita di Epic.*, l. cit., n. prec.). Questo passo è riferito da SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, I, 3. Per la polemica fra Nausifane ed Epicuro, v. n. a *Vita di Epic.*, l. cit.

[3] Il frammento (v. USEN., p. 137, 14 sg.) è citato, col nome dello scritto da cui è tolto, in PLUT., *Adv. Col.*, 17, p. 1117 A. Cfr. s. fr. 12 sgg.

Ad Apelle.

24. Felice te, o Apelle, perchè incontaminato da ogni labe[1] [di dottrina] ti volgesti alla filosofia.

Ad Ermarco.

25. Epicuro ad Ermarco, salute: Volgeva per me il supremo giorno e pur felice della mia vita, quando questo ti scrivevo. Così acuti erano i miei mali della vescica e dei visceri, che più oltre non poteva procederne la violenza. Pure ad essi tutti s'adeguava la gioia dell'animo, nel ricordare le nostre dottrine e le verità da noi scoperte. Ora tu, come si conviene alla buona disposizione che fin dalla prima adolescenza mostrasti verso me e la filosofia, abbi cura dei figli di Metrodoro[2].

A Temista.

26. Son ben tale io, se voi non venite da me, da tirarmi in tre balzi fin dove voi e Temista mi chiamiate[3].

---

[1] Il frammento (v. Usen., p. 137, 21 sg.) è citato da Ateneo, XIII, p. 588 A: cfr. Plut., *Contr. Epic.*, 12, p. 1094 D. L'ultima parola è αἰτίας nei codici, l'Usener accetta la correzione παιδείας, e quanto al senso generale va bene, poichè le fonti riferiscono che Epicuro ad Apelle dava lode, perchè non era stato contaminato da quella varia cultura che egli riprova (v. fr. 34), credo però che la vera correzione sia αἰκίας. Epicuro ama nelle lettere il linguaggio figurato ed una certa veemenza nell'esprimersi.

[2] Questa lettera che ci resta tradotta in Cicerone, *De fin.*, II, 30, 96 (Usener, p. 139, 5 sg) è affatto simile a quella ad Idomeneo riferitaci da Diogene Laerzio (v. *Vita di Epic.*, § 22 e n. ivi: cfr. fr. 31), scritta anch'essa da Epicuro in punto di morte. Le differenze di particolari non possono esser tenute in conto, perchè di quella abbiamo il testo greco, di questa la traduzione latina. Diversa è invece la persona a cui sono inviate. Probabilmente, come pensa l'Usener, Epicuro fece diversi esemplari della medesima lettera e li inviò a diversi amici: cfr. anche fr. 37. Su Ermarco v. *Vita di Epic.*, § 24.

[3] Per la fonte di questo frammento (Usener, p. 140, 21 sg.) v. *Vita di Epic.*, § 5 e n. ivi.

Ad Idomeneo.

27. Mandaci dunque qualche devota offerta a ristoro del sacro corpo, per parte tua e dei figlioli. Così m'accade di scriverti [1].

28. O tu che tutti i miei moti soavi stimasti sin da giovinetto... [2].

29. Se ti seduce la gloria, più famoso ti renderanno le mie lettere, di tutte queste cose che onori, e donde ti onorano [3].

30. Se vuoi far ricco Pitocle, non accrescerne gli averi, ma sfrondane i desideri [4].

30ª. Facciam gran conto della frugalità, non perchè sempre si debba stare a regime semplice e parco, ma per essere senza preoccupazioni rispetto a queste cose [5].

31. Volgeva per me il giorno supremo e pur felice della mia vita, quando questo ti scrivevo. Tali erano i miei mali

---

[1] Plut., *Adv. Col.*, 18, p. 1117 D (Usen., p. 141, 9 sg.). Si tratta delle volontarie contribuzioni a cui si assogettavano i discepoli del maestro, per sovvenire alle sue strettezze, cfr. fr. 42. Su Idomeneo v. *Vita di Epic.*, § 25.

[2] La fonte è la stessa del fr. 30: anche questo frammento è citato per la difettosa collocazione delle parole, secondo un ritmo conveniente alla poesia, non alla prosa.

[3] Seneca, *Epist.*, 21, 3 [Usen., p. 141, 23 sg.]: Seneca, citato il passo di Epicuro, prosegue: «Numquid ergo mentitus est? Quis Idomenea nosset, nisi Epicurus illum litteris suis incidisset? Omnes illos megistanas et satrapas et regem ipsum, ex quo Idomenei titulus petebatur, oblivio alta subpressit».

[4] Stob., *Flor.*, XVII, 24; cfr. Senec., *Ep.*, 21, 7 (Usen., p. 142, 29). Cfr. fr. 79 sg. Su Pitocle v. *Vita di Epic.*, § 5; 6.

[5] Questo frammento è attribuito ad Epicuro dall'Usener (v. *Epic. frag.*, p. 345, 30 sgg.), che lo tolse da Stob., *Flor.*, XVII, 14, ove va sotto il lemma Ἀπολλώνιος Εἰδομένῃ: ma la sentenza è similissima ad *Ep. a Menec.*, § 130 e di colorito prettamente epicureo. Quanto al nome Εἰδομένῃ, pare ovvia corruzione per Ἰδομενεῖ, ed il nome Ἀπολλώνιος, secondo l'Usener, può essere venuto dall'ecloga seguente, Ἀπολλώνιος τοῖς γνωρίμοις. Lo Hense (Stob., vol. III, p. 492), ora riconosce giusta l'attribuzione ad Epicuro: ma pensa che il passo sia tolto da un testo di Apollonio o dello Pseudo Apollonio, ove fosse questa citazione di Epicuro.

dei visceri e della vescica, che non comportavano eccesso di violenza. Pure ad essi tutti si adeguava sempre la gioia dell'animo, nel ricordo dei nostri passati ragionamenti filosofici. Ora tu, come si conviene alla tua buona disposizione, sin da giovinetto, verso me e la filosofia, abbi cura dei figli di Metrodoro[1].

A Colote.

32. Come preso da venerazione per quello che io allora dicevo, ti colse brama innaturale di abbracciar le mie ginocchia, e recarmi ogni atto d'omaggio usato da chi veneri e supplichi. Ci costringesti così a porgere a te pure onore e venerazione divina..... Incedi dunque per me immortale, e considera immortale me pure[2].

A Leonzio.

33. Per il divino Apollo salvatore, cara Leonziuccia, come ti abbiam freneticamente applaudita, leggendo il tuo biglietto[3].

A Pitocle.

34. Fuggi, o felice, a vele spiegate, ogni genere di cultura[4].

35. M'accomoderò e attenderò il tuo amabile e divino ingresso[5].

---

[1] Diog. Laert., X, 22 (Usen., p. 143, 16 sgg.): v. *Vita di Epic.*, § 22; cfr. sopra fr. 25 e nota ivi.

[2] Plut., *Adv. Col.*, 17, p. 1117 B (Usen., p. 145, 1 sgg.). Per la divinizzazione dei saggi nella filosofia di Epicuro, v. *Ep. a Menec.*, extr.: Lucr., V, 8, sgg. deus ille fuit, deus, inclyte Memmi, Qui [sc. Epic.] princeps vitae rationem invenit eam quae Nunc appellatur sapientia. V. anche le acute osservazioni del Pascal, in *Rivista di filol.*, a. XXXIV, p. 242 sgg. Si deve notare che al culto dei saggi confinì pure il positivismo del Comte. Su Colote v. *Vita di Epic.*, § 25.

[3] Diogene Laerzio, X, 5 (Usener, p. 146, 13 sg.): V. *Vita di Epic.*, § 5.

[4] Diogene Laerzio, X, 6 (Usen., p. 150, 10): V. *Vita di Epic.*, § 6: cfr. fr. 24.

[5] Diogene Laerzio, X, 5 (Usen., p. 150, 20): V. *Vita di Epic.*, § 5.

Lettera ad un fanciullo o ad una fanciulla.

36. Siam giunti a Lampsaco sani e salvi, io e Pitocle ed Ermarco e Ctesippo, e vi abbiam trovati in buona salute Temista e gli altri amici. Ben fai tu pure se stai bene, e così la tua mamma, e se in tutto dai retta al babbo ed a Matròne, come per il passato. Ricordati bene che la cagione onde io e tutti gli altri molto ti amiamo, è che tu obbedisca ad essi in tutto... [1].

Epistola dei giorni supremi.

37. Nel settimo giorno, quando queste cose ti scrivevo, non mi dava requie alcuna la lituria, e comprendevo dallo strazio esser vicina l'ultima mia giornata. Tu dunque, se male mi accada, prendi cura dei figli di Metrodoro, per quattro o cinque anni, senza spender più di quanto ogni anno spendi per me [2].

FRAMMENTI DI LETTERE

DELLE QUALI NON CONSTA A CHI FOSSERO INDIRIZZATE.

38. Tutto trabocca il mio corpo di dolcezza, quando vivo a pane ed acqua, e sputo sui piaceri di vita sontuosa, non per lor medesimi, ma per gl'incomodi che vi si accompagnano [3].

---

[1] Questa lettera è tratta dal papiro ercolan. 176, col. 18: v. Usener, p. 154, 11 sg.: Gomperz, *Hermes*, V, p. 386 sgg. Quanto agli amici qui ricordati, v. per Ermarco n. a fr. 25, per Pitocle fr. 34 sg., per Ctesippo fr. 42; per Temista fr. 26; per Matrone fr. 19. Questo frammento è una prova della gentilezza d'animo di Epicuro. Vedi anche il suo interesse per i figli di Metrodoro nel testamento e nelle lettere scritte poco prima di morire.

[2] Philodem., πραγματ. V. H^2, I, 126 (Usener, p. 154, 20 sg.): cfr. Crönert, *Rh. Mus.*, 1906, p. 424: v. fr. 30 a.

[3] Stob., *Flor.*, XVII, 34 (Usen., p. 156, 4 sgg.): cfr. *Vita di Epic.*, § 11: e fr. 30 a: *Ep. a Menec.*, § 130.

* 39. Come ti raccomandai quando partivi, prenditi cura anche del fratello Apollodoro. Infatti, pur non essendo cattivo, mi dà pensiero quando fa qualcosa [di male] senza volerlo [1].

40. Mandami un po' di cacio conservato, perchè possa quando voglia scialarmela [2].

41. Divinamente e magnificamente vi prendeste cura di provvedere al mio vitto, porgendo eccelse prove della vostra benevolenza verso me [3].

42. Anche a voi stabilisco che contribuiate con quella somma, di cui per me determinai l'invio pure se fossero tra gli Iperborei. Solo centoventi dramme voglio dunque ricevere da ognuno di voi due ogni anno...

Ctesippo mi portò la contribuzione annuale che m'inviasti a nome tuo e di tuo padre [4].

43. Di piacere al volgo non mi proposi mai; perchè quello che a lui piace io non so; quello che io so, il volgo è ben lungi dall'approvare [5].

---

[1] Il frammento, che manca alla raccolta dell'Usener, fu tratto dal Crönert dal papiro ercol. 176, col. 6: v. *Rhein. Mus.*, 1906, p. 426.

[2] Diog. Laert., X, 11 (Usener, p. 156, 23 sg.): v. *Vita di Epic.*, § 11; cfr. fr. sg.

[3] Plut., *Contr. Epic.*, 15, 1097 C (Usen., p. 156, 28 sg.): si tratta anche qui di quelle contribuzioni che Epicuro riceveva dai suoi fidi: v. fr. 27: cfr. *Testamento di Epicuro*, § 20.

[4] Questo frammento è desunto da Philod., πραγματ., *V. H²*, I, 127 (Usener, 157, 5 sg.). Per la lezione delle prime parole v. le letture del Crönert in *Rhein. Mus.*, 61, p. 424, che rivide il papiro dopo l'edizione dell'Usener. Se è giusta la lezione del Crönert 'Ηρα[κλείδῃ δέ, questa raccomandazione sarebbe fatta ad Eraclide, noto anche per altre fonti come amico di Epicuro (v. Crön., *Rh. Mus.*, LVI, 622). Quanto poi alle contribuzioni delle quali si parla, v. s. fr. prec.

[5] Il testo greco c'è conservato in varii gnomologi (v. Usener, *Epic.*, p. 157, 20 sg.), ed è tradotto da Seneca, *Ep.*, 29, 10. Quanto alla poca simpatia che Epicuro dimostra per la folla, v. *Sent. vat.*, 29: *Mass. cap.*, XIV; fr. 58 sg.; 106; 106. Philod., *Voll. Rhet.*, II, p. 12, col. XIX; 28, col. XXXIII; 29, e Philippson, *Arch. f. Gesch. der Philos.*, 1910, p. 327 sg.,

44. Fra sì grandi beni, non diede a me ed a Metrodoro alcun fastidio che l'illustre Grecia, non solo non ci abbia conosciuti, ma quasi neppure abbia sentito parlar di noi [1].

45. Vuoi ti sia concessa vera libertà? Servi alla filosofia [2].

46. Non ti sembri punto innaturale che al grido della carne il grido dell'anima risponda. Grida la carne: non aver fame: non aver sete: non aver freddo. E questo l'anima difficilmente può reprimere; ed è poi pericoloso che essa, per l'indipendenza dai desideri che sempre le è congenita, non presti orecchio all'appello che a lei lancia la natura [3].

47. Se vivi secondo natura non sarai mai povero, se secondo le opinioni volgari non sarai ricco mai [4].

48. Chi prende norma da natura e non dalle vane opinioni, in ogni circostanza basta a se medesimo; perchè rispetto a quello che a natura è sufficiente, ogni possesso è ricchezza; rispetto a quanto ambiscono i desiderii illimitati, anche la maggior ricchezza è non ⟨ricchezza ma povertà⟩ [5].

---

[1] Queste parole son tolte da SENECA, *Ep.*, 79, 15 (USEN., p. 158, 12 sg.). Secondo ciò che riferisce Seneca (che reca il frammento in costruzione indiretta) queste avrebbe detto Epicuro in una lettera scritta dopo molti anni, quando già Metrodoro era morto, dopo avere in essa ricordato con commosse parole l'amicizia sua e di Metrodoro.

[2] SENECA, *Ep.*, 8, 7 (USENER, p. 160, 25): cfr. fr. 9.

[3] Questo frammento (come altri, che indicheremo volta per volta) è tratto da PORFIRIO, *Ad Marcell.*, 30, p. 293 N². (USEN., p. 161, 7 sg.), ove non è citato come di Epicuro o di altri; però, qui ed altrove, in questo scritto di Porfirio, abbiamo un mosaico di sentenze desunte da varii scrittori e particolarmente da Epicuro. E certo in questa massima v'è una parte epicurea; v. infatti *Sent. vat.*, 33. Dubbio è però se anche il rimanente sia di Epicuro o raffazzonamento di Porfirio. Con tale cautela dunque bisogna accogliere anche gli altri frammenti che l'Usener tolse da Porfirio, quando non siano confermati da altra fonte. Epicureo è il vocabolo ἀφυσιολόγητον con cui incomincia il frammento, cfr. fr. 22.

[4] SENECA, *Ep.*, 16, 7 (USEN., p. 161, 19 sg.): cfr. *Mass. cap.*, XV e n. ivi.

[5] PORPHYR., *Ad Marcell.*, 27, p. 291 N². (USEN., p. 161, 24 sg.). Per la riserva con cui si debba accogliere questo frammento, v. a. n. a fr. 46: Quanto alla lezione, il codice ha in fine καὶ ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστιν. οὐ σπάνιον καὶ (segue fr. 78)

49. Se ti trovi in angustie, t'accade perchè oblioso della natura: infatti tu stesso a te medesimo imponi infiniti timori e desiderii [1].

50. Credi a me: più augusto sembrerà il tuo discorso fra cenci e da vile giaciglio; perchè le tue parole non saranno solo dette, ma comprovate [2].

51. Meglio per te giacere impavido sovr'umile giaciglio di foglie, che vivere inquieto, padrone d'aureo letto e di mensa sontuosa [3].

52. A te, non a molti, dico questo: perchè l'uno all'altro siamo abbastanza vasto teatro [4].

53. Allora specialmente ritirati in te medesimo, quando sei costretto a stare fra la turba [5].

54. Dobbiamo prediligere una bell'anima, e sempre porcela dinanzi agli occhi, per vivere come se ci contemplasse, e fare ogni cosa come se ne fosse spettatrice [6].

L'Usener corregge πλοῦτός ἐστι πενία, ma il confronto con *Sentenze vat.*, 25 mi consiglia a correggere ἐστιν ⟨οὐ πλοῦτος ἀλλὰ πενία⟩. οὐ σπάνιον καί (v. n. a fr. 78). Per la dottrina cfr. anche *Mass. cap.*, XVIII e n. ivi.

[1] PORPHYR., *Ad Marc.*, 29, p. 293 N²: USEN., p. 161, 29 sgg. Per le cautele con cui devesi tener conto dei passi desunti da Porfirio, v. n. a fr. 46. Per la dottrina cfr. fr. 48. Il fr. sg., nell'ediz. dell'Usener, è uguale a *Sent. vat.*, 14.

[2] SENECA, *Ep.*, 20, 9 (USEN., p. 162, 25 sgg.). Seneca prosegue: « Ego certe aliter audio quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum.... incubantem: non praeceptor veri sed testis est. »

[3] STOB., *Flor.*, V, 26: PORPH., *Ad Marc.*, 29, p. 293 N². (USENER, p. 163, 4 sg.; cfr. LX): cfr. LUCR., II, 35 sgg. Nec calidae citius decedunt corpore febres Textilibus si in picturis ostroque rubenti Iacteris, quam si in plebeia veste cubandum.

[4] SENECA, *Ep.*, 7, 11 (USEN., p. 163, 7 sgg.) cfr. fr. 43; 44.

[5] SENECA, *Ep.*, 25, 6 (USEN., p. 163, 13 sgg.): cfr. S. AGOSTINO: « Noli foras abire; in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas »; M. AUREL., IV, 26; 3: EPICT., *Diss.*, IV, 4, 26. Per questo carattere dell'epicureismo e delle dottrine affini, vedi il mio studio in *Atene e Roma*, anno XI, p. 308 sgg. Fedele a questo precetto epicureo si mostra ORAZIO in *Sat.*, I, 4, 133 sgg.: Neque enim cum... me Porticus excepit, desum mihi: 'Rectius hoc est, Hoc faciens vivam melius... '.

[6] SENECA, *Ep.*, 11, 8 (USEN., p. 163, 16 sg.): cfr. fr. sg. e il detto di Zenone Cizico (*Frg. Stoic. Vet.*, vol. I, p. 69, n. 319 Arnim.).

55. Opera sempre come se ti guardasse Epicuro[1].

56. ... recando la tua lettera e ciò che scrivesti intorno a coloro che non solo non sapevano tener giusto conto dell'analogia tra i fenomeni e quello che non cade sotto i sensi, ma neppure dell'accordo tra le sensazioni e quello che non può essere percepito dai sensi, od invece dell'attestazione contraria [che dai fenomeni può venire alle nostre supposizioni][2].

57. Dolce cosa, memoria di caro defunto[3].

58. Non evitare di far piccoli favori, perchè sembrerà che il medesimo faresti anche per i grandi[4].

59. Alla preghiera di un nemico non rifiutarti, ma sta in guardia, perchè è come un cane[5].

---

[1] Seneca, *Ep.*, 25, 5: cfr. il detto di Cleante (*Fr. St. Vet.*, vol. I, p. 136, n. 612 Arnim).

[2] Il frammento è tolto da Philod., πραγματ., *V. H*[2], I, 126 (Usen., p. 163, 29 sg.). Traduco però secondo il testo dato dal Crönert, *Rh. Mus.*, 1906, p. 425, che rivide il papiro. Per ciò di cui si parla v. *Ep. ad Erod.*, § 59; 50 sgg.; 67: *Ep. a Pitocle*, 87 sgg. e n. 3 a p. 118.

[3] Plut., *Contr. Epic.*, 28, p. 1105 D (Usen., p. 164, 6). Altrove Plutarco, *ibid.*, p. 1097 E, riferisce che Epicuro, ricordando le ultime parole del fratello morente, scriveva di «essersi sentito invadere da uno struggimento di gioia che solo le lacrime possono donare». E Metrodoro diceva, circa il ricordo dei cari defunti: «v'è una particolare gioia, affine alla mestizia, che in tali circostanze bisogna ricercare», v. Sen., *Ep.*, 99, 25. Su questa petrarchesca *voluptas dolendi*, già cara agli Epicurei, v. il mio studio ricordato sopra in n. a fr. 53.

[4] Questo ed il frammento seguente, sono conservati da parecchi gnomologi. v. Usen., p. 164, 26 sg.

[5] Per la fonte v. n. preced. Per la dottrina cfr. *Mass. cap.*, XXXIX.

FRAMMENTI

D'INCERTA SEDE.

Frammenti sulla teoria della conoscenza.

60. Vano è discorso di filosofo che non medichi qualche umana passione: e come l'arte medica a nulla giova se non ci libera dalle malattie corporee, così neppur la filosofia, se non ci libera dai mali dello spirito[1].

*61. I nomi son più perspicui delle definizioni loro; e certo sarebbe pur risibile, se alcuno in luogo di dire: «Salve, Socrate», dicesse: «Salve, animale loico, mortale[2]».

Frammenti sulla Fisica.

62. Nulla di nuovo avviene nell'universo, rispetto all'infinito tempo già trascorso[3].

---

[1] Porphyr., *Ad Marcell.*, 31, p. 394, 7 sg. N²., Stob., *Flor.*, 82, 6 (Usen., p 169, 14 sg. Il frammento che precede nell'ediz. dell'Usener è la *Sent. Vat.*, 54). Porfirio introduce come proprio questo passo in quel suo mosaico di varie sentenze di cui abbiamo detto sopra (n. a fr. 46), lo Stobeo lo riferisce con il lemma Πυθαγόρου. Però è assai probabile sia di Epicuro; infatti le parole: «Grida la carne ecc.» che appariscono nel fr. 46 in Porfirio e che sono date come di Pitagora dallo Stob., *Flor.*, 101, 13, sappiamo ora essere di Epicuro dalla *Sent. Vat.*, 33. La medesima confusione avvenne anche altrove. Per la dottrina v. *Sent. Vat.*, 54: *Ep. a Pitocle*, § 85 sg.

[2] Questo frammento, che manca all'Usener, l'ho tratto dal commento anonimo al *Teeteto* pubblicato in *Berl. Klassikertexte*, II, 1905 (v. ivi col. 22, 39 sg.) ove è riferito in costruzione indiretta. Per la dottrina v. *Epist. ad Er.*, § 38; Erotian., *Gloss. Hippocr. praef.*, p. 34, 10 Klein. Sulla canonica epicurea, v. anche Epic., π. φύσ., XXVIII ed. Cosattini, *Hermes*, 1894, p. 9, col 6

[3] Plut., *Strom.*, fr. 8, *Dox.*, p. 581, 19 Diels (Usen., p. 191, 1 sg.). Se proprio queste sieno le parole precise di Epicuro, come crede l'Usener, è dubbio; certo è sua la dottrina: v. Hieron., *Comm. in Eccles.*, c. 1. t. III, p. 391 D Vall. «Asserit (Epicurus) per innumerabiles periodos eadem et eisdem in locis et per eosdem fieri». Iustinus, *De resurrect.*, c. 6: cfr. Lucr., III, 856 sgg. Si tratta, così per gli uomini come per il mondo, di un ciclo sempre ricorrente, quale è quello in cui cre-

63. Ciò che è finito ha un estremo, e ciò che ha un estremo si scorge da un'altra cosa esterna; ma l'universo non si scorge da altra cosa esterna, perciò, non avendo alcun estremo, è necessario sia infinito [1].

64. Può l'acqua produrre lo scotimento della terra, se ne dissolve e corrode certe parti che, così stremate, non possono più sostenere ciò che sorreggevano prima. E può anche essere scossa la terra dall'impeto del vento. Poichè il suo moto deriva forse dal sommovimento dell'aria [che sia dentro la terra] quando un vento esterno vi penetri e l'agiti: o forse anche [quest'aria interna] è scossa dall'impeto di qualche frana subitanea. O forse ancora qualche parte della terra è sostenuta quasi da colonne o pilastri, onde se viziati crollano, trema la mole impostavi. O forse ancora una corrente di vento caldo conflagra a modo di fulmine, e mena strage di ogni cosa che vi s'opponga. Od anche è possibile che acque torpide e palustri siano agitate da qualche vento; donde, o l'urto scuote la terra, o l'impeto del vento, per lo stesso moto sempre più crescendo e da se medesimo incitandosi, si propaga continuamente dal basso in alto [2].

---

devano gli orfici ed i pitagorici (v. il mio *Empedocle*, p. 208, n. 8). Il passo di Lucrezio ed i testi citati da me nel mio *Empedocle* mostrano che nel luogo di Cels. *op.* Origen., IV, 67, 351 Hoesch., che l'Usener cita (p. 191 n.), a torto egli corregge la lezione volgata περίοδος in πρόοδος (ὁμοία ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἐστὶν ἡ τῶν θνητῶν περίοδος, καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι.

[1] Il testo ci è giunto nella traduzione ciceroniana (Cic., *De div.*, II, 50, 103; Usen., p. 211, 22 sgg.). Per la dottrina v. *Epist. ad Erod.*, § 41 e n. ivi.

[2] Il frammento ci è conservato nella traduzione di Seneca, *Nat. Quaest.*, VI. 20 (Usen., p. 231, 6 sg.), il quale, dopo aver riferita la dottrina democritea sul terremoto (v. Democr., A 98 D.), dice che Epicuro ammette come possibili tutte le cause ammesse da Democrito ed altre ancora e riprende coloro che non credono possibile se non una sola causa, perchè dice che è arduo dare una spiegazione sicura di ciò che è solo congetturabile. Ora, come sappiamo, v. *Ep. a Pitocle* passim, Epicuro è in ciò fedele alla sua dottrina fondamentale sopra i fenomeni metereologici. Sulle cause dei terremoti, v. anche *Ep. a Pit.*, § 105. Aet., III, 15. 11, p. 381 D. Seneca, dopo il frammento citato, soggiunge: *Nullam tamen illi* [sc. Epic.] *placet causam motus esse maiorem quam spiritum*. Si noti poi che Epicuro stima che le diverse cause esposte dei fenomeni meteorologi, possano tutte avverarsi secondo i diversi casi.

65. **Certo non più beati ed indistruttibili potremo pensare [gli dèi], se pensiamo che siano senza favella e non discorrano fra loro, simili appunto agli uomini muti [1].**

66. **Sacrifichiamo piamente e bellamente, ove sia doveroso, ed ogni altra cosa facciam conforme alle leggi, senza perturbarci per nulla delle opinioni volgari sulle dottrine intorno agli esseri perfetti e massimamente venerabili. Per di più comportiamoci secondo giustizia per l'opinione che esposi... [2].**

67. **Se il dio dovesse esaudire i voti umani, più tosto morrebbe ogn'uomo, poichè assiduamente fra loro si augurano molti mali [3].**

Frammenti sull'Etica.

68. **Principio e radice d'ogni bene è il piacere del ventre. Ed anche ogni cosa saggia e squisita ad esso ha riferimento [4].**

---

[1] Il frammento ci è conservato da Filodemo, περὶ θεῶν διαγωγ.: v. Scott, *Fragm. Hercul.*, Oxford, 1885, p. 174 (cfr. Usen., p. 239, 14 sg.). Che secondo Epicuro gli dèi potessero parlare, appare anche da Sext. Emp., *Adv. dogm.*, IX, 178. In ciò che segue in Filodemo, si vede che l'argomentazione d'Epicuro era tratta dall'analogia con il saggio, che è l'essere più simile agli dèi (v. *Epist. a Menec.*, 124) onde si argomentava che gli dèi dovevano parlare in greco o in una lingua affine, perchè solo fra i greci si ebbero veri saggi, v. Scott, p. 176, 12 sg. (καὶ μόνον οἴδαμεν γεγονότας σ[οφ]οὺς Ἑλληνίδι γλώττῃ χρωμένους).

[2] Il frammento è tolto da Filodemo, π. εὐσεβ., p. 126 Gomp. (Usener, p. 258, 19 sg.). Anche altrove in quest'opera (p. 126; 128 Gomp.) si proclama l'osservanza delle norme religiose riconosciute da Epicuro, quando non involvano la credenza che gli dèi intervengano nelle cose umane (cfr. *Ep. a Menec.*, § 124 e n. ivi). Qui pure il testo è qua e là integrato, ma nelle linee generali par sicuro. « Gli esseri perfetti e massimamente venerabili », sono gli dèi.

[3] Il frammento è riferito da diversi gnomologi: v. Usen., p. 259, 1 sg.

[4] Athen., XII, p. 546 F; VII, 280 A (Usener, p. 278, 10 sg.). Lo stesso pensiero, che fece grande scandalo, è ripetuto da Metrodoro, fr. 39 sgg. Körte. Come Epicuro però procedesse nella classificazione dei piaceri per il loro valore, v. nel mio studio *Sopra un frammento del comico Damosseno*, « Rendiconti del R. Istit. Lombardo » 1917, p. 2[illegible]; cfr. *Mass. cap.*, IX e n. ivi.

69. Allora abbiamo necessità del piacere, quando soffriamo della sua assenza. Quando questo non ci accada, e pur siamo in condizione di sentire, allora del piacere non abbiam necessità alcuna. E certo la causa dei nostri trascorsi non è l'impulso naturale, ma lo stimolo delle vane opinioni [1].

70. Ciò ch'è la causa d'insuperabile gioia, è la semplice liberazione da un grande dolore. Tale è l'essenza del bene, se ce ne formiamo un giusto concetto, e ad esso ci atteniamo saldamente, invece d'andare in giro cianciando stoltamente intorno al bene [2].

71. È meglio sopportare questi particolari dolori, per godere maggiori gioie.

Giova astenerci da questi particolari piaceri, per non soffrire più gravi dolori [3].

---

[1] Stob., *Flor.*, 17, 35 (Usen., p. 283, 3 sgg.). Per la dottrina v. *Epist. a Menec.*, 128. Nel fine i codici leggono: οὐ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἡδονὴ τὴν ἀδικίαν κινεῖ ἔξωθεν, ἀλλ' ἡ περὶ τὰς κενὰς δόξας ὄρεξις. L'Usener corregge ἡδονή in ἔνδεια, certo lontano dalla lezione manoscritta. Il Crönert, l. c., vorrebbe leggere φωνή, che però male si contrapporrebbe ad ὄρεξις che segue. Quanto a me correggo ῥοπή, cfr. infatti ciò che dice l'epicureo Velleio in Cic., *De fin.*, I, 16, 52 *praesertim cum omnino nulla sit causa peccandi: quae enim* cupiditates *a natura proficiscuntur, facile explentur sine ulla iniuria, quae autem inanes sunt iis parendum non est.* Per ῥοπή v. anche Arist., *Eth. Nic.*, X, 1, 1. Forse sarebbe possibile conservare ἡδονή, intendendolo come il fine naturale, a cui siamo spinti da natura, ciò che per il senso tornerebbe lo stesso: ma il contrapposto con ὄρεξις credo proprio consigli di considerarlo derivato da corruzione di ῥοπή. È noto infatti quanto Epicuro si compiaccia di queste contrapposizioni.

[2] Plut., *Contr. Epic.*, 7, p. 1091 A (Usen., p. 283, 9 sg.). Nella prima frase leggo: τὸ γὰρ ποιοῦν ἀνυπέρβλητον γῆθος τὸ κατ' αὐτὸ (codd. παρ' αὐτό: Usener πάραυτα, ma vedi le mie oss. in «Riv. di Filol.», 1916, p. 282 sg.: cfr. Plut., *ibid.*, τὴν τἀγαθοῦ φύσιν ἐξ αὐτῆς τῆς φυγῆς τοῦ κακοῦ... γεννᾶσθαι) πεφυγμένον μέγα κακόν. Per la dottrina cfr. *Mass. cap.*, III. Nelle ultime parole non si può rendere in italiano l'allusione ironica ai Peripatetici, risultante da un gioco di parole (σταθῇ καὶ μὴ περιπατῇ περὶ ἀγαθοῦ θρυλῶν) che ho indicata nello studio cit. s.: i Peripatetici infatti seguivano il metodo aristotelico-platonico delle sottili analisi del piacere, su cui vedi in n. a *Mass. cap.*, III.

[3] Questo frammento è tolto da Aristocl. ap. Euseb., *Praep. evang.* XIV, 21, 3, p. 769 A (Usen., p. 289, 9 sg.). Non è certo però, (come riconosce anche l'Usener) se nel frammento si abbia una citazione letterale, od una parafrasi. Per la dottrina v. *Ep. a Menec.*, § 129 e n. ivi.

72. Non dobbiamo accusare la carne quale causa di grandi mali, ed incolpar le circostanze per i nostri crucci [1].

73. I grandi dolori celermente traggon di vita: se perdurano non sono grandi [2].

74. Dolore che trasmodi ti ucciderà [3].

75. Amor di vera filosofia dissolve ogni molesto e inquieto desiderio [4].

76. La stessa Natura opima ricchezza porge al saggio [5].

77. Sia grazia alla beata Natura, chè il necessario rese agevole, il disagevole non necessario [6].

78. Non è raro si trovi un uomo ⟨povero⟩ rispetto al fine naturale, e ricco rispetto a le false opinioni umane. Non v'è infatti stolto che sia pago a ciò che ha, ma piuttosto si crucciano per ciò che non hanno; poichè essi fanno come i febbricitanti, cui il maligno male dà sete sempre, e sempre desiderano le cose più contrarie. Così è dei malati dell'anima,

---

[1] PORPHYR. *Ad Marcell.*, 29, p. 292, 22 sg. N².: USENER, p. 291, 9 sg. Per le cautele con cui si deve accogliere anche questo frammento, v. s. n. a fr. 46. In ciò che segue presso Porfirio, si dice che le cause di questi mali sono da cercarsi nell'anima. E forse anche in ciò Porfirio parafrasa un testo epicureo, v. infatti DIOGENE DI ENOANDA, fr. I sg. W.: cfr. DEMOCR., fr. 159 Diels, ove è un simile dibattito fra il corpo e l'anima.

[2] PLUT., *De aud. poet.*, 14, p. 36 B (USEN., p. 292, 4 sg.): cfr. *Mass. cap.*, IV: *Sent. rat.*, 3.

[3] PLUT., *Contr. Epic.*, 23, p. 1103 D (USEN., p. 292, 16): cfr. n. prec.

[4] PORPHYR., *Ad Marcell.*, 31, p. 294, 5 N². (v. sopra n. a fr. 46): USEN., p. 296, 13. Cfr. fr. 45.

[5] CIC., *De fin.*, II. 28, 90 (USEN., p. 300, 21). Il passo di Cicerone è questo: 'Age' inquies 'ista parva sunt. *Sapientem locupletat ipsa Natura*, cuius divitias Epicurus parabilis esse docuit'. Non è certo dunque se le parole che l'Usener ne toglie come di Epicuro, siano proprie una citazione letterale. La dottrina però è sicuramente epicurea (v. *Mass. cap.*, XV e n. ivi).

[6] Il frammento è riferito dallo STOBEO, *Flor.*, 17, 23, e da altri gnomologi (USEN., p. 300, 26 sg.). Anche in Lucrezio, III, 931 sg., abbiamo una personificazione della Natura.

si sentono sempre privi di tutto, e la loro avidità li stimola a multiformi desideri [1].

79. Cui poco non basta, nulla basta [2].

80. Cui non sembra vastissimo il suo possesso, anche signore di tutto il mondo è ancor misero [3].

81. Onesta cosa è lieta povertà [4].

82. Frugalità è massima ricchezza [5].

83. Timore di vita frugale induce molti a vita piena di timore [6].

84. A molti l'essersi arricchiti è non termine di miserie, ma permuta di maggiori guai [7].

85. Selvaggia attività accumula ricchezze, ma si crea misera vita [8].

---

[1] PORPH., *Ad. Marc.*, 27, p. 291, 24 N². (ove a ragione non è accettata la lezione dell'Usener σκάνιον per οὐ σκάνιον): USEN., p. 301, 11: intendi, gli stolti mancano di *atarassia* ch'è la vera ricchezza: v. fr. 80; 82: *Sent. vat.*, 59; 69. Per l'attendibilità della fonte vedi sopra n. a fr. 46.

[2] AELIAN., *Var. hist.*, IV, 13: USEN., p. 302, 24: cfr. *Sent. vat.*, 68.

[3] SENECA, *Epist.*, 9, 20: USEN., p. 302, 29 sg.

[4] SENECA, *Epist.*, 2, 5: USENER, p. 303, 5 sg. Seneca aggiunge: «illa vero non est paupertas, si laeta est. Non qui parum habet, sed qui plus cupit pauper est». Cfr. s. fr. 30.

[5] CLEM. ALEXANDR., *Strom.*, VI, 2, p. 266, 38, che cita il frammento col nome di Epicuro (USENER, p. 303, 12 sg.). Anche questa sentenza d'Epicuro è posta tacitamente da Porfirio nel suo mosaico (*Ad. Marc.*, 28), v. s. n. a fr. 46: cfr. la *Sent. vat.*, 25, che avevamo in parte già nella traduzione di SENECA, *Ep.*, 14, 10 (= USEN., p. 303, 24).

[6] PORPH., *Ad. Marc.*, 28, p. 292, 12 sg. N².: USEN., 304, 15 sg. Per la circospezione con cui si deve accogliere questo frammento v. s. n. 44. Probabilmente esso non è che una parafrasi di *Sent. vat.*, 63.

[7] PORPH., *Ad. Marc*, 28, p. 292 N².: USEN., p. 304, 19 sg. Anche qui Porfirio non dice che questa sentenza sia di Epicuro, lo sappiamo però da SENECA, *Ep.*, 17, 11.

[8] PORPH., *Ad. Marc.*, 29, p. 293, 11 N²: USEN., p. 304, 26 sg. Per la fonte v. n. a fr. 46: cfr. *Sent. vat.*, 30.

86. Ira immodica, madre d'insania [1].

87. L'infelicità è timore o desiderio intemperante e stolto: ponvi freno ed avrai beata saggezza [2].

88. Greve non è l'esser privi di questi [beni cari al volgo], ma piuttosto sopportar l'inutile gravezza degli errori del volgo [3].

89. Anima pusilla ad un giorno sereno s'esalta, nelle sventure si fiacca [4].

90. C'insegna [la Natura] a far minor conto di ciò che viene da fortuna, e buona ventura a riconoscere disavventura, e nelle disgrazie dar poco pregio alle fortune, e senza turbarci accogliere i beni della sorte, movendo con franco ardire contro quelli che stimansi i suoi mali. Perchè effimero è ogni bene o male volgare, e saggezza e fortuna non hanno mai nulla in comune [5].

91. Chi meno desidera il domani, al domani s'avvia con più gioia [6].

92. Vita stolta è ingrata e trepida: tutta si protende all'avvenire [7].

---

[1] SENECA, *Ep.*, 18, 14 (USENER, p. 305, 25). Per la dottrina vedi FILODEMO, *De ira*, col. XLIV. Iensen. (cfr. col. XVI). Nota che gli epicurei ammettono anche nel saggio un *modico* sdegno (v. l. cit. XLI-XLII), non l'ira violenta, perchè il saggio non sottosta a passioni intense: v. *Mass. cap.*, XXX.

[2] PORPH., *Ad. Marc.*, 29, p. 293, 4 sg. N².: USEN., p. 305, 33 sgg. Per la fonte v. n. a fr. 46.

[3] PORPH., *Ad. Marc.*, 31. p. 294, 4 sg. N².: USEN., p. 306, 4 sg. V. n. preced.

[4] Il frammento è citato come di Epicuro da diversi gnomologi: v. USEN., p. 306, 18 sg.: cfr. *Sent. vat.*, 38.

[5] PORPH., *Ad. Marc.*, 30, p. 293 N²: USEN., p. 306, 23 sgg. Per la fonte v. sopra n. a fr. 46. Per la dottrina v. *Ep. a Menec.*, § 134 sg.: *Vita di Epic.*, § 120: *Mass. cap.*, XVI. In fine espungo il καὶ avanti ad ὡς come USEN., p. LXXVIII.

[6] PLUT., *De tranq. an.*, 16, p. 474 C: USEN., p. 307, 9 sg. Cfr. *Epist. a Menec.*, § 127. HORAT., *Epist.*, I, 14, 13 omnem crede diem tibi diluxisse supremum; Grata superveniet quae non sperabitur hora.

[7] SENECA, *Ep.*, 15, 10: USEN., p. 307, 19 sg. Vita *ingrata* è detta quella dello stolto, perchè non riconoscente ai beni passati: v. *Sent. vat.*, 35; 75; 19 ed *Epistola a Menec.*, § 122.

93. Molesta cosa è sempre ricominciar la vita[1].

94. Fra gli altri, anche questo male ha la stoltezza: sempre ricomincia a vivere[2].

95. Ridicolo è correre a morte per tedio della vita, quando col tuo genere di vita abbi fatto sì che tu debba correre alla morte[3].

96. Son così stolti, anzi dementi gli uomini, che alcuni per timor della morte son sospinti a morire[4].

97. Vi può esser cosa più risibile che appetir la morte perchè ti sia resa infelice la vita per timore della morte[5]?

98. Sputacchio il bello e coloro che vanamente lo ammirano, quando non dia alcun piacere[6].

99. Massimo frutto di giustizia, serenità di spirito[7].

---

[1] SENECA, *Ep.*, 23, 9: USEN., 308, 13. V. il fr. precedente ed il sg.

[2] SENECA, *Ep.*, 13, 16: USEN., p. 308, 19 sg., Seneca aggiunge: « considera quid vox ista significet... et intelleges, quam foeda sit hominum levitas cotidie nova vitae fundamenta ponentium, novas spes etiam in exitu incohantium ».

[3] SENECA, *Ep.*, 24, 22: USEN., p. 309, 26 sg. V. n. sg.

[4] SENECA, *Ep.*, 24, 23: USEN., p. 310, 1 sg. La citazione di Seneca è comprovata da PHILOD., π. 'Επιχ., col. XIII a, 9 sg.; v. infatti le mie ricerche e integrazioni in *Rivista di Filol.*, 1915, p. 585. Per la sottile dottrina epicurea che appare in questo frammento vedi il mio studio ivi; cfr. s. Introd., p. 18. Secondo Epicuro in ogni nostro desiderio si nasconde l'istintivo amore della vita ed il timore della morte, e poichè a molti la vita non sembra possibile senza saziare quelle passioni (come l'amore del potere e della ricchezza), che in origine (v. *Mass. cap.*, VII) derivarono dal bisogno di rendere la vita sicura, essi preferiscono la morte alla cotidiana agonia delle loro speranze ed ambizioni. Similmente lo SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorst.*, IV, § 69 (p. 510 ed. Griseb.), cfr. vol. II, 280 sg. ecc. Già Democrito aveva detto (fr. 203 D.): « Uomini che fuggon la morte le corron dietro ».

[5] SENECA, *Ep.*, 24, 23: USEN., p. 310, 9 sg. Cfr. fr. prec.

[6] ATHEN., XII, p. 547 A: PLUT., *Adv. Col.*, 30, p. 1124 E; *De occ. viv.*, 4, p. 1129 B: USEN., 315, 17 sg., cfr. fr. 12 sgg.

[7] CLEM. ALEX., *Strom.*, VI, 2, p. 266, 39: USEN., p. 317, 19. Cfr. *Mass. cap.*, XVII.

100. Inizio di salvezza è la conoscenza dell'errore [1].

101. Le leggi sono promulgate per i saggi, non perchè non facciano ingiustizia, ma perchè non sia loro fatta [2].

102. Colui che ha conseguito il sommo bene connaturato all'uomo, anche quando non vi sia alcun testimone, sarà egualmente onesto [3].

103. Chi incute timore non può non temere [4].

104. Guardati d'attorno per vedere con chi possa mangiare e bere, prima che per vedere ciò che tu possa bere e mangiare: poichè mensa senza amico è vita da leone e da lupo [5].

105. Non fanno fortuna o felicità, copiose ricchezze, o dignità cospicua, o cariche ambite, o potenza; ma invece non soffrire ed avere affetti miti e tale abito dello spirito che sappia tenersi nei limiti imposti da natura [6].

---

[1] SENECA, *Ep.*, 28, 9: USEN., p. 318, 12. Per il principio della sentenza v. *Sent. vat.*, 80, ἔστι πρώτη σωτηρίας μοῖρα κτλ. Cfr. HORAT., *Ep.*, I, 1, 41 Virtus est vitium fugere et sapientia prima Stultitia caruisse.

[2] STOB., *Flor.*, 43, 139 (USEN., p. 320, 27) che cita la sentenza come di Epicuro. Anche questa volta PORFIRIO, *Ad Marc.*, 27, pone tacitamente le parole di Epicuro, un poco mutate, nel suo mosaico di massime. Per la dottrina, cfr. fr. sg. e n. ivi.

[3] L'USENER (p. 322, 16 sg.) toglie questo frammento da uno scritto epicureo d'incerto autore (*VH²*, VII, 21, col. 28), in un passo ove si annoverano altre sentenze di Epicuro, e perciò probabilmente anche queste sono parole del maestro. Per la dottrina v. fr. prec., cfr. fr. 2 e n. ivi. Per le parole ὁ κεκτημένος τὸ τοῦ γένους τέλος, cfr. PHILOD., *Voll. Rhet.*, II, 17, 15 Sudhaus, ove questo fine prescritto dalla natura (τὸ συγγενικὸν τέλος), cioè l'*atarassia*, è opposto ai valori che derivano dalle opinioni volgari. Cfr. anche il problema studiato da Antifonte sofista in Papiri di Ossirinco, V. XI, p. 92 sg.; DEMOCR., fr. 181 D.

[4] Il frammento è riferito come di Epicuro da parecchi florilegi, v. USEN., p. 321, 23. Cfr. LUCR., V, 1118 sgg. Per la dottrina vedi anche *Massime cap.*, VI, e n. ivi.

[5] SENECA, *Ep.*, 19, 10: USENER, p. 324, 25 sg. Cfr. *Mass. cap.*, XXVII.

[6] PLUT., *De aud. poet.*, 14, p. 37 A: USENER, p. 325, 30 sg. Cfr. fr. 109.

106. Vivi ignorato[1].

107. Devesi dire in qual modo l'uomo possa meglio mantenersi fedele al fine prescritto dalla natura, e come nessuno, inizialmente, di sua spontanea volontà acceda alle cariche pubbliche[2].

* 108. Nulla è più fecondo di serenità spirituale, come il non darci molto d'attorno, non sobbarcarci ad imprese ardue e fastidiose e non sforzarci oltre il nostro potere; poichè queste cose tutte producono turbamenti alla natura umana[3].

* 109. L'essenziale per la felicità è la nostra condizione intima di cui siamo padroni noi. Grave cosa è la milizia e soggetta al comando altrui: vita di oratore è piena di inquietudine e trepidazione se ci riesca di persuader la turba. Perchè dunque ambiremo ansiosamente ciò che è in arbitrio altrui?[4].

---

[1] È il famosissimo motto epicureo, contro cui Plutarco scrisse il suo opuscolo: *Se bene si prescriva la massima 'vivi ignorato'*: cfr. Ovid., *Trist.*, III, 4, 25: crede mihi, bene qui latuit bene vixit: Horat., *Epist.*, I, 17, 10: nec vixit male qui natus moriensque fefellit.

[2] Plut., *Adv. Colot.*, 31, p. 1125 C: Usener, p. 328, 13 sg. Veramente Plutarco non riferisce queste parole come di Epicuro, ma come citazione dagli epicurei. Segue poi un altro frammento di Metrodoro, questo invece l'Usener crede sia di Epicuro. Il 'fine prescritto dalla natura' (τὸ τῆς φύσεως τέλος) è l'*atarassia*, cfr. *Mass. cap.*, XXV: *Ep. a Menec.*, § 128. Quanto ad ἐξ ἀρχῆς, si noti che *inizialmente* gli onori ed il potere non sono desiderati per se stessi, ma per la sicurezza che l'uomo crede in tal modo potersi procurare (v. *Mass. cap.*, VII), però più tardi gli uomini, trascinati dall'esempio e dall'abitudine, finiscono col desiderare onore e potenza per se medesimi.

[3] Questo frammento ed i seguenti, che non sono negli *Epicurea* dell'Usener, vennero ritrovati più tardi nell'iscrizione di Diogene Enoanda, fra altre massime di Epicuro (fr. LVI sgg. William). Cfr. Democr., fr. 3 Diels: « proderit nobis illud salutare praeceptum quo monstratur tranquillitas, si neque privatim neque publice multa aut maiora viribus nostris egerimus ». Cfr. *Sent. vat.*, 21: *Epist. a Pitocle*, § 86.

[4] Per la fonte (Diog. Oen., fr. LVII) v. n. precedente. Cfr. fr. 106. Per ciò che si dice della milizia, il William confronta Plut., *De occ. viv.*, p. 1128 F. Quanto all'arte oratoria, v. *Vita di Epic.*, § 118, e Philod., *Voll Rhett*, passim: cfr. anche ciò che Epicuro dice di Nausifane, fr. 22.

* 110. Dei dolori gli estremi non posson durare: perchè o rapidamente, ponendo fine alla vita, pongono fine a se medesimi, o digradano dall'estremo spasimo [1].

* 111. Non la Natura, unica per tutti gli esseri, fece gli uomini nobili od ignobili, ma le azioni loro e le disposizioni spirituali [2].

* 112. Sii persuaso [che agli uomini non più giova ricchezza oltre] i limiti prefissi da natura, che l'acqua al vaso ricolmo che sta per traboccare.

Possiamo senza invidia guardare le ricchezze altrui, e godere gioie più schiette ch'essi non godano; perchè [siamo liberi dai loro crucci] [3].

* 113. Gridare « ahimè », dolendoci per lo spasimo, è cosa cui ci costringe la natura; ma continuare a lamentarci, perchè essendo gli altri sani e felici [noi siamo ammalati, è indegno di uomo saggio] [4].

---

[1] Per la fonte (Diog. Oen., fr. LVIII), v. s. n. a fr. 109. Per la dottrina v. *Mass. cap.*, IV; *Sent. vat.*, 4; fr. 73.

[2] Diog. Oen., fr. LIX: per la fonte v. s. n. a fr. 109. Cfr. Alcidamante ap. Schol., *Ad Arist. Rhet.*, I, 13, p. 1373 B, 18: Licofrone in Arist., *Pol.*, I, 3, 1253 B, 18: Antifonte Sofista, l. c., fr. 2, col. 2.

[3] Diog. Oen., fr. LX: per la fonte v. sopra fr. 109. Quanto al paragone con il vaso v. Lucr., III, 936, 1003 sg.: VI, 16; Plut., *Contr. Epic.*, 1088 E; 1089 D. Nel testo mi scosto un poco dalla lezione del William leggendo: [τοῖς ἀνθρώποις οὐ μᾶλλον συμφέρειν τὸν κατὰ τὴν] φύσιν πλοῦτο[ν ἢ ὕδωρ ἀν]γείῳ τινὶ πλήρει [καὶ μέλλοντι] περιρεῖν ἔξωθεν [ὑπολη]πτέον. Per la seconda parte cfr. fr. 30 e n. ivi: *Mass. cap.*, XII; XXI.

[4] Diog. Oen., fr. LXI: per la fonte v. s. fr. 109. Per la dottrina v. *Vita di Epicuro*, § 118: cfr. ciò che dice dei Cirenaici Diog. L., II, 91.

VITA DI EPICURO

VITA DI EPICURO

SCRITTA DA DIOGENE LAERZIO[1]

Epicuro, figlio di Neocle e di Cherestrata, fu ateniese del 1
demo Gargettio, della stirpe dei Filaidi, come dice Metrodoro nell'opera *Della nobiltà di stirpe*[2]. Eraclide[3], nell'Epitome dell'opera di Sozione, ed altri, riferiscono che, avendo gli Ateniesi mandato coloni a Samo, Epicuro fu ivi allevato[4], e che a diciotto anni venne ad Atene, allorchè Senocrate aveva scuola nell'Accademia, ed Aristotele in Calcide. Morto però Alessandro il Macedone, e scacciati gli ateniesi da Perdicca[5], Epicuro si rifugiò a Colofone presso il padre. Qui 2
dimorò qualche tempo e vi raccolse discepoli; poscia, sotto l'arcontato di Anasicrate, ritornò ad Atene[6]; e per qualche

---

[1] Il testo di questa Vita è recato dall'Usener a p. 359-373, ed a p. XXVII-XXXII: alcune frasi però che immediatamente precedono e seguono le *Epistole* e le *Massime*, si trovano nei rispettivi *testimonia*.

[2] V. Metrod., fr. 4 Körte.

[3] Eraclide Lembo (v. fr. 9 FHG, III, 70), che scrisse un'epitome dell'opera διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων di Sozione di Alessandria.

[4] Cfr. Strabo, XIV, p. 638; Cic., *De nat. d.*, I, 26, 72 (v. infra *testim.*, 2); per la data dell'invio dei coloni [propriamente *cleruchi*], a. 352-1, v. Dionys., *De Din.*, 13, p. 665, 1. Epicuro nacque a Samo sul fine dell'a. 342 o nel principio del 341 a. Cr.; v. sotto § 14, cfr. § 18. Venne ad Atene, come è detto sotto, a 18 anni, nel 323.

[5] Nell'anno 322, cfr. Diod., XVIII, 18, 9, quando i coloni ateniesi vinti da Perdicca furono scacciati da Samo.

[6] Nel 307-6 (ol. 118, 2): prima aveva avuto scuola a Lampsaco ed a Mitilene, v. s. § 15: cfr. Strab., XIII, p. 589 (v. infra *testim.*, 3).

tempo filosofò insieme con gli altri, poi incominciò ad insegnare la propria dottrina, avendo costituita la scuola che prese nome da lui. Sappiamo da lui stesso che incominciò ad occuparsi di filosofia a quattordici anni [1]. Apollodoro l'epicureo, nel primo libro *Della vita di Epicuro*, dice che egli si diede a filosofare venutigli in spregio i grammatici, perchè non avevano saputo spiegargli le questioni riguardanti i versi di Esiodo sul Caos [2]. Ermippo [3] però afferma che egli fu da principio maestro di scuola, ma poi, venutigli fra mano i libri di Democrito, si volse bramosamente agli studi filosofici; e che perciò anche Timone così scrisse di lui [4]:

> l'infimo e il più svergognato dei fisici, venne da Samo
> pedagogo di bimbi [5], di tutti i viventi il più ciuco.

Filosofarono con lui, a sua istanza, anche i suoi tre fratelli, Neocle, Cheredemo ed Aristobulo [6] — come dice l'epicureo Filodemo nel decimo libro della *Rassegna dei filosofi* — ed anche il suo schiavo, di nome Mis, secondo narra Mironiano nei *Simili capitoli storici* [7].

Diotimo, lo stoico, che gli voleva male, lo calunniò odiosissimamente, mettendo in giro cinquanta lettere vergogno-

---

[1] Nell'a. 327: Però, secondo Aristone (?) (v. a. § 14) e Suida (v. infra *testim.*, 10) a 12 anni.

[2] V. SEXT. EMP., *Adv. m.* X, 18, sg. (v. sotto *testim.*, 7).

[3] Fr. 40, FHG, III. p. 45.

[4] TIM., fr. 51 Diels.

[5] γραμμαδιδασκαλίδης; interpreto l'epiteto in -ίδης a somiglianza di altri, usati particolarmente dai comici (v. p. es. ARIST., *Ach.*, 596 sgg.), senza valore patronimico. Se invece si intende come una *forma* di patronimico, come credono l'Usener e le Hirzel (*Unters. zu. Cic. Schr.*, I, p. 110) dovrebbe tradursi « d'un maestruccio figliuolo »; ma sarebbe assai meno acerba derisione. Del resto si vede che Ermippo intendeva la parola nel senso che Epicuro stesso *fosse* stato maestro di scuola (cfr. anche sotto § 4), e simile era il dileggio di Epicuro contro Protagora, v. sotto § 8: cfr. Demostene contro Eschine (*Or. de cor.*, 258 sg.).

[6] Sui fratelli di Epicuro v. PLUT., *Contra Epic.*, 5, p. 1089 E; 16, 1097 E; 18, 1100 A; *De frat. am.*, 16, p. 487 D.

[7] Fr. 6 FHG, IV, p. 455. Il titolo dell'opera di Mironiano doveva derivare da ciò, che egli aveva raccolto sotto speciali rubriche notizie storiche che avessero reciproche analogie.

sissime, da lui attribuite ad Epicuro, e non meno lo calunniò colui che raccolse, attribuendole ad Epicuro, le letterucce che andavano sotto il nome di Crisippo [1]; come pure Posidonio lo stoico ed i suoi seguaci [2] e Nicolao e Sozione nel decimo secondo dell'opera intitolata: *Le argomentazioni Dioclee* (opera che si compone di ventiquattro libri) [3] e Dionigi di Alicarnasso. Dicono essi che Epicuro, con la madre, andava in giro per le casucce a leggervi carmi lustrali [4], e che insieme con il padre aveva fatto il maestro di scuola, per misera mercede; che prostituì uno dei fratelli, ed ebbe concubina Leonzio l'etera [5]; e che diede come proprie le dottrine di Democrito sugli atomi e di Aristippo sul piacere. Affermano che non fu cittadino legittimo, come dice Timocrate ed Erodoto nel libro *Sulla giovinezza di Epicuro* [6]:

---

[1] Cfr. ATHEN., XIII, 611 b, che parla di un Teotimo autore di scritti calunniosi contro Epicuro, smascherato da Zenone epicureo. È incerto però se sia una sola persona col Diotimo di cui parla D. L., come pure è incerta la lezione del testo di Ateneo: cfr. ZELLER, III, 1³, 374, CRÖNERT, *l. cit.*, p. 22.

[2] οἱ περὶ Ποσειδώνιον; in generale s'intende senz'altro Posidonio, designato in tal modo secondo una perifrasi in uso nella tarda grecità, e così intende anche il Kochalsky. Ma tale perifrasi in Diogene Laerzio (cfr. II, 77, ὥς φασιν οἱ περὶ τὸν Βίωνα ἐν ταῖς Διατριβαῖς e altrove: v. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemus*, 1906, p. 144) pare designi talvolta l'autore da cui è tolta la notizia e le fonti intermedie. Qui potrebbe indicare Posidonio e i suoi discepoli, oppure Posidonio le fonti che cita o che riferiscono la notizia.

[3] La lezione dei codici è corrotta: ἐν τοῖς δώδεκα (δωδεκατω B; τῷ δωδεκάτῳ Gassendi) τῶν ἐπιγραφομένων Διοκλείων ἐλέγχων, ἅ (sic) ἐστι περὶ τοῖς κδ̄. L'Usener legge ἐν τοῖς δώδεκα... ἅ ἐστι περὶ τῆς εἰκάδος, seguendo il Nietzsche. Ma non pare lezione accettabile, perchè non si può credere, osserva giustamente il Kochalschy, che un'opera, almeno di *dodici libri*, trattasse tutta della *Vigesima* (εἰκάς), cioè della solennità mensile celebrata dagli epicurei in onore del maestro (v. testamento di EPIC., § 16 sg.: cfr. il mio studio *Sopra un frammento del comico Damosseno* «Rendic. dell'Ist. Lomb. di scienze e lettere», 1917, p. 288 sg.). Si noti poi che siccome il più antico codice di Laerzio, il borbonico, ha δωδεκατω, sembra logica la lezione ἐν τῷ δωδεκάτῳ del Gassendi, preferibile anche per il senso: in quanto a ciò che segue, leggo ἐν τῷ δωδεκάτῳ... ἅ ἐστι δ̄ πρὸς τοῖς κ̄ (cfr., per la forma del numerale, sotto § 14, 15, ecc.).

[4] Lo stesso diceva Demostene di Eschine (DEM., *De corona*, 258 sg.).

[5] Vedi l'eco di questo pettegolezzo in ALCIFRONE, II, 2: cfr. EPIC., fr. 38: PLUT., *Contr. Epic.*, 4, 1089 C. Leonzio fu sposa non legittima di Metrodoro, vedi sotto § 23; donna dotta, che secondo alcuni (CIC., *De nat. d.*, I, 33, 93; PLIN., *N. h. praef.*, 29) avrebbe scritto contro Teofrasto: cfr. PLIN. *N. h.*, XXXV, 144.

[6] V. sotto p. sg. n. 2.

aggiungono che vergognosamente adulò Mitre[1] procuratore di Lisimaco, chiamandolo nelle lettere *Peane* [= *Salvatore*], e *mio Signore*: e che pure Idomeneo ed Erodoto e Timocrate, che avevano svelati i suoi segreti, egli in ugual modo li magnificava ed adulava[2]; e nelle lettere a Leonzio scrisse: « *Per il divino Apollo salvatore, cara Leonziuccia, come ti abbiamo freneticamente applaudita leggendo il tuo biglietto*[3] »; ed a Temista, la moglie di Leontèo: « *Son ben tale io, se voi non venite da me, da tirarmi in tre balzi fin dove voi e Temista mi chiamiate*[4] ». Ed a Pitocle, bel giovane: « *Mi accomoderò e attenderò il tuo amabile e divino ingresso*[5]. Ed altrove, quando scrive a Temista, si pensa giacersi con lei[6];

---

[1] Sul rapporti di lui con Epicuro, v. GOMPERZ, *Hermes*, V, p. 394: per le lettere di Epicuro a Mitre, v. USEN., p. 134, 2; 148; cfr. PLUT., *Adv. Col.*, 33, 1126 E: *Contr. Epic.*, 15, 1097 B; cfr. CRÖNERT, *Rh. Mus.*, 65, 613. Epicuro gli dedicò un'opera, v. sotto § 28.

[2] Per Idomeneo v. STRABONE, XIII, 589 (infra *testim.*, 8) v. sotto § 23: per le lettere a lui scritte da Epicuro v. fr. 27 sgg.: egli sovvenne Epicuro nelle sue strettezze, v. fr. 27, cfr. GOMPERZ, *Hermes*, V, p. 392, cfr. *Testamento di Epicuro* § 20: un'eco dell'accusa contro Epicuro è in ATHEN., VII, 279 F, che parla di adulazione di Epicuro verso Idomeneo e Metrodoro. Ma la stessa menzione di Idomeneo nel testamento di Epicuro (§ 20), sgombra il pettegolezzo qui ricordato contro Idomeneo. Quanto ad Erodoto esso è il discepolo a cui è diretta l'epistola di Epicuro sulla fisica; v. ricordata l'opera sua su Epicuro sopra § 4. Può esser dubbio se in quest'opera negasse esplicitamente che Epicuro fosse legittimo cittadino ateniese, o solo ricordasse questa asserzione di altri. Su Timocrate (fratello di Metrodoro) che disertò la scuola di Epicuro, v. s. § 23, 6-8. Contro lui scrisse Epicuro, v. CIC., *De nat. deor.*, I, 33, 93. V. anche l'opera di Epicuro ricordata da DIOGENE LAERZIO, in § 28, περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην.

[3] V. fr. 33.

[4] V. fr. 26. Temista era moglie di Leonteo di Lampsaco; su cui v. sotto § 25; STRAB., XIII, p. 589 (v. infra *testim*, 8): CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 19, p. 224, 15. A lei era dedicata un'opera di Epicuro (*Neocle, a Temista*) v. sotto § 28, a cui forse si riferiscono le allusioni di CICERONE, *De fin.*, II, 21, 67 sg.; *in Pis.*, 26, 63 sg. L'Usener però, p. 101, suppone anche un'opera speciale di Epicuro intitolata *Temista*. Ebbe un figlio di nome Epicuro, v. sotto § 27. Di un viaggio di Epicuro a Lampsaco e dell'incontro ivi con Temista, è ricordo nell'epistola ad un fanciullo o ad una fanciulla. v. fr. 36.

[5] V. fr. 35: ALCIFRONE, *Ep.*, II, 2, 3, deride Epicuro che considerava Pitocle come il suo Alcibiade. A Pitocle è indirizzata l'epistola sui fenomeni celesti (vedi sopra p. 116 sgg.). Grande ammirazione aveva Epicuro per lui giovanissimo, v. PLUT., *Adv. Col.*, 29, p. 1124 C.

[6] La lezione dei codici (νομίζω αὐτῇ παραινεῖν « si pensa di ammonirla

come dice Teodoro nel quarto libro dell'opera *Contro Epicuro*. Dicono pure che scrisse ad altre molte etere, e massimamente a Leonzio, di cui anche Metrodoro fu innamorato: e che nell'opera *Del fine* dice: « *Quanto a me infatti, non so farmi un concetto del bene, se ne detraggo i piaceri del gusto, ne detraggo quelli di Venere, e quelli dell'udito e quelli della vista* [1] »; e nella lettera a Pitocle: « *Fuggi, o felice, a vele spiegate, ogni genere di cultura* [2] ». Epitteto lo accusa di turpiloquio, e lo ingiuria quanto può. Così pure, nei libri intitolati *Cose allegre*, Timocrate [3] — fratello di Metrodoro e discepolo di Epicuro — dopo averne disertata la scuola, dice che Epicuro soleva vomitare due volte al giorno, per l'amore

---

(αὐτῇ) », pare veramente corrotta; donde emendamenti molteplici (ὀνομάζει αὐτὴν ἑταίραν, Us., p. 140 n.: ὀν. αὐτὴν Ἀριάγνην id. p. 361 n.: νομίζει αὐγὴν παρεῖναι Kochalsky). Ma più probabile è invece la lezione dell'ediz. principe (Frobeniana), che del resto ha valore di manoscritto, αὐτὴν περαίνειν (veramente l'ediz. ha περαινεῖν), recentemente appoggiata dal Crönert, *Rh. Mus.*, 61, p. 425, il quale cita Artemidoro, I, 78, p. 73, 3 Herch., εἰ δέ τις γυναῖκα ἣν οὐκ οἶδεν ὑπολάβοι περαίνειν, cfr. IV, 20, 212, 15. Questa lezione parrà anche più verosimile se si osserva che anche in Plut., *Quaest. conv.*, VIII, 8, 1, p. 728 E, è occorso un analogo errore nella tradizione manoscritta, ove è περαίνειν invece di παραινεῖν, giustamente corretto dal Wittenbach (cfr. il mio *Empedocle*, p. 61, n. 4). Il testo dell'edizione principe penso non sia stato accolto sinora, perchè non si vide il senso appropriato: non è a credere infatti che Epicuro escisse in tale sconcio proposito verso la moglie di un amico, e non è forse neppur probabile gli fosse attribuito in una lettera apocrifa. A parer mio, l'interpretazione deve essere questa: nella lettera Epicuro usava espressioni esagerate e sdolcinate verso Temista, come spesso fa nelle sue epistole, e probabilmente lodava il piacere fondamentale con quelle frasi e parole che fecero tanto scandalo presso gli antichi, come gli ἱερὰ ἀνακραυγάσματα καὶ γαργαλισμοὺς σώματος καὶ ληκήματα che Cleomede, II, 1, p. 112 Bak. (v. Us., p. 89, 18 sg.; 281, 1 sgg.), chiama degne di lupanare, ed infatti queste « sacre vociferazioni della carne » possono far pensare a quelle di cui parla Ovidio, *Ars. am.*, II, 689, usate dagli amanti nell'amplesso d'amore (cfr. appunto l'epicureo Filodemo, *Anth. Pal.*, V, 132, 6), donde la maligna interpretazione degli avversari. Una simile interpretazione maligna è, p. es., in Carneade (ap. Plut., *Contr. Epic.*, 4, p. 1089 C), che deridendo il culto per il ricordo della felicità passata nella dottrina di Epicuro, diceva che egli teneva nota nel suo giornale intimo di quante volte si era giaciuto con Edia o Leonzio, o aveva bevuto del buon vino di Taso.

[1] V. fr. 10. Le parole τὰς (ἡδονὰς) δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς, sono intese dal Kochalsky come *i piaceri della musica e delle arti figurative*: però Epicuro non dice questo, ma intende di tutti i piaceri della vista e dell'udito.

[2] Fr. 34.

[3] Su Timocrate, v. s., § 5, n. 2.

eccessivo dei piaceri della mensa, e che egli stesso, Timocrate, solo a stento aveva potuto fuggire quella notturna filosofia
7 e quella confraternita di iniziati. Scrive che molta era l'ignoranza di Epicuro in filosofia e più ancora nelle cose della vita; che aveva pessima salute[1], cosicchè per molti anni non potè alzarsi dal suo sedile portatile: che spendeva una mina al giorno per la mensa, come Epicuro stesso scrive nella lettera a Leonzio, ed in quella ai filosofi di Mitilene[2]; che convissero con lui e con Metrodoro anche altre etere, Mammario ed Edia ed Erozio e Nicidio. Aggiunge che nei suoi trentasette libri *Della natura*, continuamente si ripete, e in essi polemizza, fra gli altri, massimamente contro Nausifane[3], e scrive queste precise parole: « *La facciano finita: è certo infatti che egli, come molti altri animi servili, fu travagliato*
8 *dai premiti di quella loquace iattanza che è la sofistica*[4] ».

---

[1] Sulle malattie di Epicuro, v. anche Eliano fr. 39 Herch., che certamente riferisce da fonte avversaria, come vedesi dalla palese esagerazione. Dice egli che Epicuro da giovane non poteva alzarsi da solo; che aveva mal d'occhi e non poteva resistere, non solo alla luce del sole ma neppure al fulgore del fuoco; che gli esciva il sangue dai pori, ed era così malandato da non poter sopportare neppure il contatto dei panni. Che sia stato infermo di idropisia attesta PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 16, p. 1097 E, il quale dice che Epicuro si vantava di aver raccolto amici alcuna volta a banchetto, pur malato di idropisia (ἀσκίτῃ).

[2] Secondo il CRÖNERT (*Kolotes und Menedemus*, p. 20 sg.) quest'epistola sarebbe la medesima che è citata anche con il titolo ἐπιστολὴ περὶ ἐπιτηδευμάτων (v. ATHEN., VIII. p. 354 B sg., USENER, p. 152 sg.), in cui erano contenute simili ingiuriose allusioni a filosofi famosi (v. sotto § 8), e ritiene sia da porsi fra le epistole spurie. Pare sia da accogliersi la lezione τῇ del Menage, invece di ταῖς codd., cfr. USEN., p. 136, 11 e qui sotto § 136.

[3] Ritengo la lezione dei codici τὰ πλεῖστα ταὐτὰ λέγειν καὶ ἀντιγράφειν ἐν αὐτοῖς ἄλλοις τε καὶ Ναυσιφάνει τὰ πλεῖστα, senza introdurre con l'Usener (τε) (che neppure il Kochalsky accetta) prima di λέγειν e senza espungere il secondo τὰ πλεῖστα (cfr. DIELS, *Vors.*^{3}, II, p. 156): non bisogna dimenticare infatti, quanto poco stilisticamente accurata sia questa compilazione di Diogene. Il CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 17, intende ἀντιγράφειν non nel senso di *polemizzare*, ma in quello di *copiare*, ma non credo a ragione: infatti i passi che Diogene cita subito a prova dell'accusa, indicano che si tratta di una *polemica*. Nausifane di Teo, sarebbe stato maestro di Epicuro (v. sotto § 14), benchè Epicuro lo negasse (v. sotto § 13). Egli teneva in pregio la retorica, disprezzata da Epicuro: v. SEXT., *Adv. Math.*, I, 2. Per gli echi di questa polemica contro Nausifane in Filodemo, vedi i testi raccolti dal DIELS, *l. cit.*, p. 157: cfr. anche le acute indagini del PHILIPPSON, *l. cit.* (« Archiv. » 1910), p. 429 sgg.

[4] Fr. 17.

Riferisce ancora che Epicuro, nelle lettere, scrive di Nausifane: « *Questo lo trasse così fuor di senno, da farmi ingiuria, e da chiamarmi per dileggio « Maestro »* [1]. Ed Epicuro lo chiamava *mollusco* [2], e *ignorante*, e *imbroglione*, e *meretrice*: i discepoli di Platone diceva: *adulatori di Dioniso*; e Platone stesso: *l'aureo* [3]; Aristotele: *dissoluto*, e diceva che avendo divorato il patrimonio famigliare s'era fatto soldato e spacciator di farmachi [4]: Protagora chiamava *facchino* e *scrivano di Democrito*, e diceva che era stato maestro di scuola nei villaggi. Eraclito soprannominava *il confusionario* [5]: Democrito, *Lerocrito* [6]; Antidoro, *Sannidoro* [= *Piag-*

[1] *Fr.* 21; le ultime parole ἀποκαλεῖν διδάσκαλον, son considerate corrette da alcuni, l'Usener legge δύσκολον (p. 136, 15) invece di διδάσκαλον, il Kochalsky invece vuol correggere ἀπ. διδάσκαλόν ⟨μου ἑαυτόν⟩, ed il Diels, senza correggere, intende, « sì da chiamarsi mio maestro », ciò che parmi difficile, se si conserva il testo dei codici. Credo prudente non mutare la lezione manoscritta dandole il senso che le ho dato nella traduzione. Infatti anche più sotto Platone è detto *aureo*, per dileggio, volgendosi a cattivo senso un vocabolo che potrebbe essere un elogio; così qui, poichè λοιδορεῖσθαι indica chiaramente che l'intenzione era ingiuriosa ed ἀποκαλεῖν è per lo più usato in cattivo senso, la parola *Maestro* prende senso ironico; si comprende infatti come Nausifane, che pretendeva d'essergli stato maestro, chiamasse ironicamente *Maestro* Epicuro che si dichiarava autodidatta (v. sotto § 13). Anche da noi, di chi è altezzoso per quello che sa o non vuole apprendere da altri, s'usa dire: « già egli è Maestro ».

[2] πλεύμονα, si tratta del *pulmo marinus*; per il significato della parola cfr. Plat., *Phil.*, 21 c, dove il πνεύμονος βίος è opposto all'ἀνθρώπινος βίος, come vita d'esseri privi di ragione. Che anche Epicuro usasse il vocabolo in tal senso (altri interpreta *polmone* « gran vociatore ») appare da Sesto, *Adv. math.*, I, 3, ove è riferito il *fr.* 22; e si aggiunge νῦν πλεύμονα καλῶν τὸν Ναυσιφάνην ὡς ἀναίσθητον: del resto, anche qui segue ἀγράμματον.

[3] Il primo epiteto ingiurioso si riferisce certamente alle relazioni che Platone ebbe alla corte di Siracusa. Quanto al secondo (χρυσοῦν), credo vada inteso nel senso di *ingenuo*, *bamboccione*, con riferimento agli uomini dell'età dell'oro, cfr. Luc., *De lapsu in sal.*, 1: Theocr., XII, 16. Particolarmente tale ironia si riferisce, a quanto credo, all'abitudine di Platone di narrare miti, ed alla sua credenza nell'immortalità dell'anima.

[4] Vedi più ampiamente Athen., VIII, 354 b.

[5] κυκητήν: Eraclito è deriso per il suo stile oscuro (donde il nome σκοτεινός) anche da Lucrezio, I, 639, *clarus ob oscuram linguam*; non è dunque giusta l'interpretazione del Kochalsky: « Umwerter alle Werte ».

[6] Letteralmente: « giudice di chiacchere ». Però lungamente Epicuro usò chiamarsi democriteo e scrisse di Democrito con molta lode; v. Plut., *Adv. Col.*, 3, 1108 E.

giadoni [1]; i Cinici, *nemici della Grecia*; i dialettici *rompicorbelli*; Pirrone, *ignorante* e *zotico*.

9 Però costoro farneticano. Bastano infatti, a testimoniare in favor suo, circa l'insuperabile bontà d'animo verso tutti, la patria, che l'onorò di statue di bronzo, e gli amici, così numerosi che non ne adeguerebbero il numero cittadinanze d'intere città; e tutti i discepoli, cui tennero avvinti le sirene delle sue immutabili dottrine, — ove s'eccettui Metrodoro, figlio di Stratonico [2], che passò alla scuola di Carneade, forse perchè gli gravava l'insuperabile onestà di Epicuro — ed infine la sua scuola, che mentre quasi tutte le altre scuole filosofiche vennero meno, essa sempre si mantiene salda in innumere successione di maestri della setta,
10 tratti successivamente dai discepoli [3]. Aggiungi ancora la sua riconoscenza verso i genitori [4], la beneficenza verso i fratelli, la cortesia verso i servi — tra i quali il più insigne fu Mis di cui già si è detto, — come appare dal suo testamento e dall'essere stati suoi discepoli in filosofia; e insomma la sua benevolenza verso tutti [5]. Nè si può dire quanto fosse d'animo reverente verso gli dèi [6], ed amante della patria. Certo infatti per eccessiva modestia neppur volle accedere alla vita politica. E quantunque volgessero allora

---

[1] Sulla forma di questo nome, v. CRÖNERT, *op. cit.*, p. 25 sg. Contro Antidoro Epicuro scrisse un'opera v. infra § 28, cfr. PLUT., *Adv. Col.*, 32, 1126 A.

[2] Da non confondersi con Metrodoro di Lampsaco (v. s. p. § 22) amicissimo di Epicuro. Questo Metrodoro che disertò la scuola epicurea fu discepolo di Apollodoro (v. s. § 25) cfr. PHILOD., *Ind. Ac.* col., XXIV, XXVI.

[3] Sulla continuità della scuola epicurea e sulla fedeltà dei discepoli alla dottrina del maestro, sino ai più tardi tempi dell'età classica, v. ARISTOCL. ap. EUS., *Praep. ev.*, XIV, 21, 1, p. 769 a; NUMEN., *ib.*, XIV, 5, 3, p. 728 a (THEDINGA, *De Num. phil. Plat.*, p. 29) cfr. PHILOD., *Voll. Rhet.*, ὑπομνημ., I, SUDHAUS, *Suppl.*, p. 8, 9 sgg.. Sul dogmatismo raccomandato da Epicuro v. infra § 121.

[4] Dell'affetto di Epicuro verso la madre Cherestrata, si volle vedere una prova in un frammento di lettera conservato nell'iscrizione di Enoanda (fr. LXIII, sg. W.), che dai primi editori fu attribuito ad Epicuro. Ma contro tale attribuzione muove serii argomenti il William nella sua edizione di DIOGENE DI EN., p. XX sgg., conchiudendo che l'autore è lo stesso Diogene di Enoanda.

[5] V. *Sent. Vat.*, 36.

[6] V. fr. 66: PHILOD., π. εὐσ., p. 126, 5 sg. Gomperz: cfr. PHILOD., *ib.*, p. 145; 36, 13; cfr. EPIC., *Ep. ad Men.*, § 124, e mia nota ivi.

tempi difficilissimi per la Grecia, persistette a vivervi [1]; solo due o tre volte fece qualche corsa nella Ionia a vedervi gli amici [2]. E questi da parte loro, dovunque abitassero, venivano d'ogni luogo a visitarlo, e convivevano con lui nel giardino [3], come riferisce anche Apollodoro (*), in vita frugalissima e semplicissima. Infatti dice che si accontentavano 11
di un cotile [4] di vinello; in generale bevevano acqua. Ed aggiunge che Epicuro non stimava si dovessero porre in comune gli averi, contro l'opinione di Pitagora che comune debba essere ogni cosa fra gli amici. Infatti Epicuro osservava che questo è costume di gente che diffidi, e dove non v'è fiducia non v'è amicizia. Egli stesso poi dice nelle lettere [5], che gli bastava sola acqua e un po' di pane; ed aggiunge: « *Mandami un po' di cacio conservato, perchè possa quando voglia scialarmela* [6] ». Tale era egli che proclamava il piacere scopo della vita. Ed Ateneo così lo esalta con questo epigramma:

Uomini, cruccio vi date di cose vilissime, e il lucro 12
da contese e da lotte mai non vi lascia posar.
Pur la Natura ricchezza vuol picciola, in stretto confine,
solo il giudizio fallace certa misura non ha [7].
Questo il saggissimo figlio di Nèocle, o dalle Muse
o dal tripode santo del dio di Pito ascoltò.

E lo sapremo anche meglio in seguito dalle sue dottrine e dai suoi detti.

Massimamente, secondo attesta Diocle, fra gli antichi filosofi consentiva con Anassagora — benchè in alcuni punti lo

(*) Il giardino lo comprò per ottanta mine. Lo dice Diocle nel terzo libro della sua *Scorsa* [*tra i filosofi*]. [Aggiunta marginale di Diogene L.: v. USENER, p. XXVI].

[1] Sull'assistenza di Epicuro ai suoi concittadini nelle calamità pubbliche di quei tempi, v. PLUT., *Vita Demetr*, 34 (v. infra *testim.*, 6).

[2] V. fr. 36: e PLUT., *Contr. Epic.*, 6, p. 1090 E (per la lezione del testo di questo passo di Plutarco, vedi le mie osservazioni in *Riv di Filol.*, a 1916, p. 280 sg.).

[3] Sull'orto di Epicuro, v. SEN., *Ep.*, 21, 10: cfr. PLIN., XIX, 51 (v. infra, *testim.*, 4).

[4] Circa $^{1}/_{4}$ di litro (l. 0,270).

[5] Fr. [illegible].

[6] Fr. [illegible].

[7] V. EPIC., *Sent. cap.*, XV (e n ivi): cfr. SEN., *Ep.*, 16, 9.

contradica — e con Archelao il maestro di Socrate. Addestrava i discepoli, ancora secondo attesta Diocle, a tenere anche a mente i suoi scritti[1].

13 Che egli abbia avuto insegnamento orale da Nausifane e da Prassifane, scrisse Apollodoro nelle *Cronache*[2]. Epicuro però questo contesta, ed afferma che solo maestro ebbe sè stesso, nella lettera ad Euriloco[3]. Ed egli ed Ermarco contestano pure l'esistenza del filosofo Leucippo[4], che Apollodoro l'epicureo ed altri dicono esser stato maestro di Democrito. Demetrio di Magnesia afferma che Epicuro fu anche discepolo di Senocrate[5].

Usa per designare le cose proprietà di vocaboli, che il grammatico Aristofane censura, come troppo personale. Però fu così perspicuo, che anche nell'opera *Della retorica*, non pretende
14 altro che perspicuità. E nelle lettere usa le formule: « *Sii felice* » e « *Vivi nobilmente* », invece dell'usata: « *Salute* ».

Aristone il ⟨peripatetico⟩[6], dice, nella *Vita di Epicuro*, che egli trascrisse il suo *Canone* dal *Tripode* di Nausifane, di cui, egli aggiunge, fu discepolo, come pure di Panfilo platonico[7], in Samo; e che cominciò a filosofare a dodici anni, e divenne caposcuola a trentadue[8].

Nacque, secondo dice Apollodoro nelle *Cronache*, nel terzo anno dell'olimpiade centesimanona, sotto l'arcontato di Sosi-

---

[1] Cfr., p. e., *Ep. ad Erod.*, § 36; 83.

[2] Per Nausifane v. s. n. a § 7: quanto a Prassifane lo Zeller, p. 354, n. 2, osserva con ragione, che fu coetaneo o forse anche più giovane di Epicuro, donde par difficile potesse essere suo maestro. Il luogo di Apollodoro riferito da Diogene, è il fr. 75 Jacoby.

[3] Cfr. Euseb., *Praep. ev.*, XIV, 20, 14, p. 786 C.

[4] V. Diels, *Fr. d. Vors.*, II³, 2, 11 sgg.

[5] V. s. § 1: cfr. *testim.*, 2 e Euseb., *l. cit.* ivi.

[6] I codici hanno Ἄριστον οἱ. Perciò evidentemente è troppo ardita la lezione Ἀντίγονος dell'Usener: meglio il Cobet che legge Ἀρίστων. Resta però da spiegarsi οἱ dei codici, per cui proporrei ὁ π⟨εριπατητικός⟩, v. D. L., VII, 164 ἕτερος Ἀρίστων Ἀλεξανδρεὺς περιπατητικός; infatti è assai probabile che questo Aristone non fosse epicureo, giacchè accusò di plagio Epicuro; siccome poi Aristone di Alessandria discepolo di Antioco (v. Susemihl, II, p. 308) scrisse di filosofia e di storia, è possibile che scrivesse anche una vita di Epicuro.

[7] V. sotto la Vita di Suida e Cic., *De nat. deor.*, I, 26, 72.

[8] Su queste date vedi però § 2 e n. ivi.

gene[1] nel settimo giorno del mese di Gamelione, sette anni dopo la morte di Platone. Trentaduenne iniziò la sua scuola, 15
prima a Mitilene ed a Lampsaco, per cinque anni, poi la trasferì ad Atene, e morì nel secondo anno della centoventisettesima olimpiade, sotto l'arcontato di Pitarato, nel settantesimo secondo anno di sua vita[2]. Gli succedette nella direzione della scuola Ermarco, figlio di Agemorto, di Mitilene[3]. Morì di un calcolo alla vescica che gl'impedì d'urinare, secondo dice anche Ermarco nelle epistole, dopo quattordici giorni di malattia. Riferisce Ermippo[4] che prima di morire s'immerse in un bacino di bronzo pieno d'acqua calda,
e chiesta una coppa di vino puro lo bevve d'un fiato: quindi, 16
ammoniti gli amici che non obliassero le sue dottrine, spirò. Su di lui abbiamo scritto quest'epigramma:

— « Salve, memori siate di mia dottrina » — ; Epicuro
disse, estreme parole, ai cari quando morì.
Disse e in caldo lavacro discese; di vin generoso
l'alacre vampa, il gelo, poscia, dell'Ade libò.

Tale la sua vita: tale la morte sua. E così dispose per testamento... [Segue il *Testamento*, v. s. p. 145 sgg.].

E sul punto di morte scrive ad Idomeneo questa lettera: 22
« *Volgeva per me il giorno supremo e pur felice della mia vita, quando questo ti scrivevo. Tali erano i miei mali dei visceri e della vescica, che non comportavano eccesso di violenza. Pure ad essi tutti s'adeguava sempre la gioia dell'animo, nel ricordo dei nostri passati ragionamenti filosofici. Ora tu, come si conviene alla tua buona disposizione, sin da giovinetto, verso me e la filosofia, abbi cura dei figli di Metrodoro*[5] ». E così dispose per testamento.

---

[1] Cioè l'anno 342-1 a. Cr.

[2] A. 270 a. Cr.

[3] V. su Ermarco, s. § 24 sg., ed il testamento di Epicuro § 17; 20, fr. 25, 36: Seneca, *Ep.*, 52, 3, che reca il giudizio di Epicuro sull'ingegno di Ermarco, poco originale ed alquanto restio: Philod., π. θεῶν, col. 9: sulla sua dottrina v. Porphyr., *De abst.*, I, 7-12 e particolarmente Philippson, *l. cit.*, p. 315 sgg.

[4] Fr. 40, FHG, III, 46.

[5] Fr. 31.

Di discepoli ne ebbe molti, ma insigni massimamente, Metrodoro [1], figlio di Ateneo o di Timocrate e di Sande, lampsaceno; il quale, dopo che conobbe Epicuro, non se ne dipartì, se non per sei mesi, [per recarsi] in patria, poi ri-
23 tornò da lui. E fu valentuomo in tutto, come anche Epicuro attesta nei proemii [2] e nel terzo libro del suo *Timocrate*. Tale fu egli che diede la figlia Batide sposa ad Idomeneo, ed ebbe sposa non legittima l'etera ateniese Leonzio. Fu intrepido verso gli affanni e la morte, come attesta Epicuro nel primo libro del suo *Metrodoro*. Dicono morisse sette anni prima di Epicuro, nel cinquantesimoterzo anno di sua vita. E che premorisse a lui appare anche dal testamento di Epicuro, che provvede alla tutela dei figli di Metrodoro. Epicuro ebbe anche discepolo il predetto fratello di Metrodoro, Timocrate, uomo volgare ed avventato [3]. Questi sono i libri di
24 Metrodoro: 1. *Contro i medici, libri tre*; 2. *Delle sensazioni*; 3. *Contro Timocrate*; 4. *Della magnanimità*; 5. *Della malattia di Epicuro*; 6. *Contro i dialettici*; 7. *Contro i sofisti, libri nove*; 8. *Del cammino alla sapienza*; 9. *Della mutazione*; 10. *Della ricchezza*; 11. *Contro Democrito*; 12. *Della nobiltà di nascita*.

Fu suo discepolo anche Polieno, figlio di Antenodoro, lampsaceno [4], modesto ed amabile, come dicono Filodemo ed i suoi [5].

Suo discepolo fu pure Ermarco [6], che gli succedette duce della scuola, figlio di Agemorto, di Mitilene; il cui padre fu

---

[1] Sulla vita di Metrodoro](nato nel 330 o nel 329, morto nel 277) v. Duening, *De Metrod. Epic. vita et scriptis*, Lips., 1870: i frammenti furono ripubblicati più recentemente e meglio dal Körte (Lipsia, 1890). Vedi il giudizio di Epicuro su Metrodoro in Sen., *Ep.*, 52, 3.

[2] S'intende nei proemii delle sue opere: a Metrodoro, p. es., pare fosse dedicato il l. XXVIII del π. φύσεως di Epicuro, *Voll. Herc. coll. alt.*, VI, fr. 45 sgg.: cfr. Gomperz, *Sitz. Ak. W.*, 83, 92.

[3] Questo periodo forse si deve porre in calce, come aggiunta posteriore; infatti è intruso, v. Usen., p. xxvi.

[4] Su Polieno v. Cic., *Acad. prior.*, 38, 106: *De fin.*, I, 6, 20: Sen., *Ep.*, 18, 9: Epic., *Testamento*, § 18.

[5] οἱ περὶ Φιλόδημον v. s. § 4, nota 2.

[6] V. s. § 15 e n. ivi.

uomo di povero stato, ed egli da principio si occupò di retorica. Si conoscono di lui questi libri bellissimi: 1. *Ventidue* 25
dissertazioni su Empedocle, in forma di lettere; 2. *Delle scienze*; 3. *Contro Platone*; 4. *Contro Aristotele*. Fu uomo valente: morì di paralisi.

Furono ancora suoi discepoli Leontèo lampsaceno e similmente la moglie di lui Temista[1]; alla quale pure scrisse Epicuro: Colote[2] e Idomeneo[3], essi pure di Lampsaco. Pur questi furono suoi discepoli insigni: e tali furono pure Polistrato che succedette ad Ermarco[4]; ed a Polistrato successe Dionisio, a Dionisio Basilide. Fu pure insigne Apollodoro [soprannominato] *Re del giardino*[5], che compose oltre quattrocento libri, e i due Tolomei alessandrini, il nero ed il bianco: Zenone Sidonio[6], discepolo di Apollodoro, che molto scrisse: Demetrio soprannominato Lacone[7]: Diogene di Tarso che 26
scrisse le *Lezioni scelte*[8]: Orione, ed altri che gli epicurei genuini chiamano sofisti.

Vi furono anche altri tre Epicuri: il figlio di Leontèo e Temista: un altro Epicuro di Magnesia, ed un quarto maestro d'armi.

---

[1] V. s. § 5 e n. ivi.

[2] Discepolo e amico di Epicuro, grande ammiratore del maestro (v. fr. 32), compose un'opera per dimostrare che seguendo le dottrine degli altri filosofi non è possibile neppur vivere; contro lui scrisse Plutarco l'operetta *Contra Coloten*. Per altri scritti contro Platone e su ciò che ne rimane nei papiri ercolanesi, vedi CRÖNERT, *op. cit.*, p. 4 sgg.

[3] V. H. SAUPPE, *Idomeneus* « *Rhein. Mus.* », 1843, p. 450 sgg.; v. s. § 5 e n. ivi: cfr. EPIC., fr. 29 sgg.

[4] Polistrato potè ancora conoscere il maestro: successe ad Ermarco. Ci resta di lui un'opera, tra i papiri ercolanesi, intitolata περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, ed. Wilke, Lipsia, 1905 (cfr. il bello studio del PHILIPPSON, *N. Jahrb.*, 1909, p. 487 sgg.; e frammenti di un π. φιλοσοφίας, cfr. GOMPERZ, *Hermes*, 1876, p. 399 sgg.; 1877, p. 510 sg.).

[5] Κηποτύραννος: v. s. § 2, 10, 13. Su Dionisio v. LUC., *Bis. acc.*, 21. Su Basilide v. CRÖNERT, *op. cit.*, p. 87 sg.; cfr. *Berl. Sitz.*, 1900, 953.

[6] Contemporaneo di Cicerone, maestro di Filodemo, v. SUSEMIHL, *Gesch. d. Al. Litt.*, II, p. 261 sgg.; CRÖNERT, p. 175 sgg.

[7] V. su lui SUSEMIHL, II, p. 260 sg.; PHILIPPSON, *De Philodemi libro qui est* π. σημ. κ. σημ. etc. Diss. Berl., 1881, p. 4 sg.: CRÖNERT, *op. cit.*, p. 100 sgg.

[8] V. su lui STRAB., XIV, 675; è più volte citato in questo libro di DIOGENE L., § 97: 118. Il titolo dell'opera è ἐπίλεκτοι σχολαί.

Epicuro scrisse moltissimo e tutti superò per il numero dei suoi libri: sono infatti circa trecento volumi. Non vi sono in essi citazioni altrui, nulla vi è che non sia propria sentenza di Epicuro. Nella molteplicità degli scritti l'emulò Crisippo, come dice Carneade, che lo chiama parassita dei libri
27 d'Epicuro: «perchè, qualunque cosa avesse scritto Epicuro, Crisippo si faceva un punto d'onore di scrivere altrettanto: perciò si ripetè spesso e scrisse alla brava ciò che gli veniva in mente, e lasciò scorrette, per la fretta, le opere sue. Tanto poi abusò di citazioni che d'esse solamente sono infarciti i suoi volumi, ciò che si può notare anche nei libri di Zenone e di Aristotele.

Di tanto pregio e si numerosi sono gli scritti di Epicuro; questi sono i più insigni:

1. *Della natura, libri trentasette*; 2. *Degli atomi e del vuoto*; 3. *Dell'amore*; 4. *Compendio dei libri contro i fisici*; 5. *Contro i Megarici*; 6. *Casi dubbi*; 7. *Massime capitali*; 8. *Delle elezioni e delle avversioni*; 9. *Del fine*; 10. *Del criterio o Canone*; 11. *Cheredemo*; 12. *Degli Dei*; 13. *Della religione*; 14. *Egesia-*
28 *natte*; 15. *Delle vite, libri quattro*; 16. *Del retto operare*; 17. *Neocle, a Temista*; 18. *Simposio*; 19. *Euriloco, a Metrodoro*; 20. *Della vista*; 21. *Dell'angolo nell'atomo*; 22. *Del tatto*; 23. *Del destino*; 24. *Dei sensi interni, massime a Timocrate*[1]; 25. *Prognostico*; 26. *Protrettico*; 27. *Dei simulacri*[2]; 28. *Della percezione*; 29. *Aristobulo*; 30. *Della musica*; 31. *Della giustizia e delle altre virtù*; 32. *Dei doni e della riconoscenza*; 33. *Polimede*; 34. *Timocrate, libri tre*; 35. *Metrodoro, libri cinque*; 36. *Antidoro, libri due*; 37. *Delle malattie, massime a Mitre*[3]; 38. *Callistola*; 39. *Della potestà regale*; 40. *Anassimene*; 41. *Lettere*.

---

[1] Su Timocrate v. s. § 5.

[2] περὶ εἰδώλων: sugli εἴδωλα, cfr. *Ep. ad Er.*, § 46 sgg. e n. ivi.

[3] I codici hanno περὶ νότων δόξαι (*Sui venti del mezzogiorno, massime* (!)) e così stampa l'Usener, seguito anche dal Kochalsky; ma già il Gassendi emendò νόσων, e l'emendamento è confermato dal papiro 1012 col. 38, in Crönert, *Kol. u. Men.*, 116, 38: da cui apparisce anche il titolo più ampio π. νόσων καὶ τοῦ θανάτου: «*Delle malattie e della morte*».

Quali siano le dottrine che in essi svolge procurerò di
esporre, riferendo tre sue epistole, in cui è riassunta per
sommi capi tutta la sua filosofia. E porgeremo pure le sue 29
Massime capitali ed una scelta di quei suoi detti che ci parrà
più degna di citazione, perchè tu possa interamente conoscerlo
ed all'uopo giudicarlo. La prima epistola la scrisse ad Erodoto,
⟨e tratta della fisica; la seconda a Pitocle⟩, e tratta dei
fenomeni celesti. La terza è rivolta a Meneceo, ed in essa si
contiene la dottrina morale d'Epicuro. Incominceremo dalla
prima, premesse poche cose intorno alla partizione della filosofia
secondo Epicuro.

Si divide dunque in tre parti: la *canonica*, [dottrina della
conoscenza]; la *fisica*; l'*etica*. La canonica forma l'introduzione 30
al sistema, ed è contenuta in un solo scritto, intitolato *Canone*.
La fisica contiene tutta la dottrina della natura, e ne trattano
i trentasette libri *Della natura*, e, per sommi capi [1], le epistole.
L'etica contiene la dottrina delle elezioni e delle avversioni:
è esposta nei libri *Delle vite*, nelle epistole e nell'opera *Del
fine*. Gli epicurei son soliti ad unire la canonica con la fisica:
e chiamano la canonica la scienza del criterio, del principio
fondamentale, e la disciplina dei primi elementi: la fisica
la dicon la scienza dell'origine e della dissoluzione delle
cose, e la dottrina della natura: l'etica la disciplina delle
elezioni e delle avversioni, della condotta della vita e del
fine morale.

Ripudiano la dialettica, come superflua. Dicono infatti 31
che basta ai fisici tener dietro alle voci delle cose [2]. E nel
Canone appunto dice Epicuro, essere criteri del vero: le sensazioni,
le prenozioni [3], i sensi interni. Gli epicurei aggiun-

---

[1] Κατὰ στοιχεῖον. Credo si intendano le epistole ad Erodoto ed a Pitocle e le altre affini, in cui appunto tali dottrine erano trattate per sommi capi. Il Crönert, *Kol. u. Men.*, p. 20, n. 11 e p. 17, è d'opinione invece che si alluda ad una particolare raccolta di lettere disposte κατὰ στοιχεῖον.

[2] χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους: cfr. *Mass. Cap.*, XXXVII: *Sent. Vat.*, 33 e n. ivi (cfr. Teles, p. 3, 16 εἰ λάβοι φωνὴν τὰ πράγματα κτλ.; Lucr., III, 931 sgg. Denique si vocem rerum natura repente mittat...). Cfr. anche *Ep. ad Erod.*, § 37 e nota ivi: § 38; 78 e n.

[3] V. *Ep. ad. Er.*, *ibid.*, cfr. qui sotto § 33.

sero anche le percezioni intuitive dell'intelletto. — Lo dice però sia nell'*Epitome ad Erodoto* sia nelle *Massime capitali*[1]. — Infatti egli dice che ogni sensazione è irrazionale e non partecipa di memoria[2], e certamente non ha attività di per sè stessa, nè mossa da un oggetto può nulla aggiungervi
32 o togliergli. E neppure v'è nulla che possa confutarle: infatti non può una sensazione omogenea confutare una sensazione omogenea, perchè pari è il loro valore: nè una eterogenea una sensazione eterogenea, perchè diverso è l'oggetto di cui sono criteri; nè d'altra parte può la ragione, perchè ogni ragionamento dipende dai sensi: e neppure una sensazione può confutarne un'altra, perchè a tutte ci atteniamo[3]. Pur la realtà delle appercezioni sensibili attesta la veracità dei sensi, ed è cosa reale che noi vediamo ed udiamo, come che noi soffriamo[4]. Anche per ciò che non cade sotto i sensi, conviene dunque procedere per induzione dai fenomeni[5]. E certo anche ogni nozione intellettiva (ἐπίνοια) procede dalle sensazioni, secondo l'incidenza, l'analogia, la somiglianza e la composizione, contribuendovi in qualche misura anche il raziocinio. E son vere anche, sia le visioni dei dementi sia le visioni dei sogni; infatti producono un movimento psichico, mentre ciò che non esiste non può produrre moto alcuno[6].

33 La *prenozione* (πρόληψις), essi designano come apprendimento o retta opinione, o concetto, o nozione universale insita in noi, cioè memoria di ciò che spesso ci è apparso dall'esterno: come, per esempio, l'essere l'*Uomo* ciò che ha certe deter-

---

[1] V. *Ep. ad Erod.*, § 38, 51; e *Mass. cap.*, XXIV (v. s. p. 63). Questo periodo può essere una correzione marginale di Diogene Laerzio, che si accorse di avere data una falsa notizia nel compilare dalla sua fonte; infatti particolarmente nella *Mass. cap.*, XXIV la φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας è messa alla pari con gli altri *criteri* (i *sensi interni* ed *esterni*). È possibile che Epicuro non trattasse di questo criterio nel *Canone*, ma l'aggiungesse agli altri in opere posteriori.

[2] V. s. p. 26 sgg.

[3] V. *Mass. cap.*, XXIII sg.

[4] Cfr. fr. Sext. Emp., *Adv. dogm.*, VIII, 9. Giustamente il Philippson, *Diss. cit.*, p. 24, richiama il noto principio epicureo che nulla si genera dal nulla, e le ultime parole di questo paragrafo sulle visioni dei dementi.

[5] V., p. es., come dai fenomeni Epicuro induca l'esistenza del vuoto: *Ep. ad Erod.*, § 40; cfr. Sext. Emp., VIII, 314.

[6] V. Sext. Emp., *ibid.*, VIII, 63 sg

minate qualità: infatti appena pronunziamo la parola *Uomo*, subito, per *prenozione*, si pensa la sua forma e carattere proprio, secondo i dati precedenti dei sensi. Adunque il significato fondamentale di ogni nome è d'evidenza immediata (ἐναργές)[1]. E non potremmo compiere le nostre indagini, se questo prima non conoscessimo; p. es., [data la domanda]: «Quello che è laggiù è cavallo o bue?»; per rispondervi conviene, per mezzo della *prenozione*, conoscere già la forma del bue e quella del cavallo. E non potremmo neppur nominare alcuna cosa, se prima per *prenozione* non conoscessimo i suoi caratteri generali. Le *prenozioni* sono dunque di evidenza immediata.

Ed anche l'*opinamento* (τὸ δοξαστόν) dipende da una anteriore evidenza effettiva, riferendoci alla quale poniamo i diversi problemi, come p. es., questo: «Donde sappiamo se
questo è un uomo?»[2]. L'*opinione* (δόξα) chiamano anche 34
presunzione (ὑπόληψις), e dicono che può essere vera o falsa[3]. Se infatti è confermata da testimonianza o non riceve attestazione contraria, è vera: se invece non è confermata o ha attestazione contraria, è falsa. Donde fu introdotta l'espressione «*ciò che attende* (τὸ προσμένον) [conferma o non contraria attestazione]»: p. es., l'attendere e avvicinarsi alla torre e accertarsi quale appare da vicino[4].

I sensi interni (πάθη), dicono, sono due: il piacere ed il dolore: che si manifestano in ogni essere animato; e l'uno, [il piacere], è propizio alla natura di esso, l'altro, [il dolore], vi è contrario[5]. Il piacere ed il dolore sono i criteri delle

---

[1] V. s. p. 73 e n. ivi.

[2] La risposta naturalmente è questa: sappiamo che è un uomo perchè ha questi caratteri. Allora interviene l'accertamento se realmente l'oggetto su cui avevamo tale opinamento ha i caratteri indicati. V. sull'*opinamento* (δοξαστόν), *Ep. ad. Er.*, § 50 sg.; *Mass. cap.*, XXIV.

[3] V. *Ep. a Men.*, § 124.

[4] V. *Ep. ad Erod.*, § 50 sgg.; cfr. *Mass. cap.*, XXIV. Nell'esempio che qui si cita, s'intende accertarsi se la torre, che di lontano appare rotonda, è veramente rotonda, o invece quadrata ed appare rotonda per la distanza. Era questo un esempio tipico nelle scuole: cf. Lucr., IV, 353 sgg.; 501 sgg.

[5] V. sotto § 137.

elezioni e delle avversioni [1]. Aggiungono anche che delle indagini le une han per oggetto le cose reali, le altre pure parole [2]. Questo, per sommi capi, intorno alla partizione [della filosofia] e sul criterio del vero.

È tempo ora di rifarci all'epistola sopradetta. [*Segue l'Epistola ad Erodoto*, v. s. p. 71 sgg.]

(83) Questa è l'epistola che scrisse sulla fisica. Quest'altra invece tratta dei fenomeni celesti. [*Segue l'Epistola a Pitocle*, v. s. p. 115 sgg.]

(116) Queste sono le sue dottrine sui fenomeni celesti.

117 Per ciò che si riferisce alla vita morale ed alle norme che dobbiamo seguire nel scegliere certe cose e nell'evitare certe altre, tratta nel modo che vedremo. Prima però esporremo le opinioni sue e dei suoi discepoli sul saggio. I danni che si possono ricevere dagli uomini dice egli che provengono o da odio, o da invidia, o da disprezzo, a cui il saggio si fa superiore con la ragione. Appena uno ha acquistato la saggezza, non può più accogliere disposizione ad essa contraria, nè simularla volontariamente. A ⟨certi⟩ affetti è maggiormente soggetto [3]; ma non possono essergli ostacolo alla saggezza. Os-

---

[1] V. *Ep. a Men.*, § 129.

[2] V. *Ep. ad. Erod.*, § 37 extr.

[3] Il luogo fu variamente tentato, v. p. es. Usen., p. XXVIII in n. e p. 334, Kochalsky, p. 74; però nessuna delle correzioni sinora proposte soddisfa. La sentenza che qui si reca è certo contro gli Stoici che credevano dovere essere il saggio impassibile. Ma non mi pare punto giusto correggere con il Kochalsky μὴν ὡς ἄλλον, invece di μᾶλλον. Epicuro non può infatti avere detto che il sapiente soggiace a passioni come ogni altro, perchè è sentenza epicurea che il saggio non è soggetto a passioni intense (v. Philod., π. ὀργῆς, 44, 9; 41, 33) e del resto egli deve essere libero dalle passioni proprie degli stolti (v. *Mass. cap.*, XXX). Però è vero che vi sono certi affetti come l'amicizia (v. *Sent. Vat.*, 78 a. p. 161), ed il dolore per amici defunti (v. Plut., *Contr. Ep. beat.*, 20, p. 1101 A, 1106 A; cfr. le mie oss. in *Athenaeum*, 1915, p. 57), che Epicuro non solo ammetta, ma crede che il saggio debba provare più degli altri. Per di più anche il piacere è un πάθος, v. s. § 34, e certo Epicuro ammetteva che i saggi godono più degli altri: sopratutto poi più che gli altri debbon godere dei piaceri intellettivi ed estetici, v. s. § 120 (μᾶλλόν τε εὐφρανθήσεσθαι τῶν ἄλλων ἐν ταῖς θεωρίαις). Perciò μᾶλλον sta bene e non deve correggersi: piuttosto credo si debba leggere πάθεσι ⟨τισί⟩: l'omissione venne assai probabilmente perchè πάθεσι nell'archetipo era scritto πάθ con compendio (vedi come è scritto in P) onde l'unione con ciò che seguiva.

serva pure che non si può divenire saggi con qualsiasi costituzione fisica, nè in qualsiasi popolo. Anche se posto alla 118
tortura il saggio è felice [1]. Egli solo sa essere riconoscente [2], ed in egual modo si adopera per gli amici presenti ed assenti, con parole e ⟨con atti⟩. Quando però è torturato, geme e si lamenta [3]. A donna a cui vietano le leggi d'unirsi, non s'unirà il sapiente, come dice Diogene nel *Compendio delle dottrine morali di Epicuro* [4]. Nè darà pene corporali ai servi, li compatirà piuttosto e perdonerà a quelli che siano di buona indole. Non crede che il saggio debba innamorarsi; nè si darà pensiero della sua sepoltura. Non crede che l'amore avvenga per azione divina [5], come ⟨dice⟩ Diogene nel...; neppure parlerà bellamente a modo dei retori [6]. Dicono che l'amplesso venereo non giova mai; è già molto se non nuoce [7]. Epicuro 119
giudica che il saggio possa sposarsi e aver figli, come dice nei *Casi dubbi* e nei libri *Della Natura*; ma sullo sposarsi si regolerà secondo le circostanze speciali della sua vita. E si turberà di vergogna alla presenza di alcuni [8]. Non perdurerà nell'ebbrezza [9], come dice Epicuro nel *Simposio*: neppure parteciperà alla vita politica, come scrive nel primo

---

[1] È il paradosso comune sia agli stoici che agli epicurei, v. le testimonianze raccolte dall'USENER, p. 338; cfr. però sotto § 118: e fr. 112.

[2] V. *Sent. Vat.*, 67. Per la lezione della frase che segue v. l'integrazione dell'USENER, p. 335 διά τε λόγου ⟨καὶ διὰ πράξεως ἰέναι⟩, dove però preferirei εἶναι o γίνεσθαι invece di ἰέναι.

[3] V. DIOGENE DI EN., fr. LXI W. (= EPIC., fr. 112); cfr. fr. II, Col., VI, 7 sg.

[4] Diogene di Tarso, v. s. 26 e n. ivi.

[5] V. LUCR., V, 1278 sgg.; nelle parole seguenti la lezione dei codici è lacunosa, mancando il numero del libro; la versione latina dell'Aldobrandino dà però un testo compiuto: «nel decimo secondo libro»; ma non si sa con qual fondamento.

[6] Per l'avversione di Epicuro alla retorica v. s. § 129 e fr. 17.

[7] V. *Sent. Vat.*, 51.

[8] S'intende dell'onesta vergogna (che si deve avere alla presenza di persona insigne) da cui deriva ravvedimento ed emulazione; cfr. fr. 54 sgg.: *Script. epic.* apud KÖRTE, *Metrod. Fragm.*, col VII, 2; XIX, 2.

[9] I codici hanno οὐδὲ μὴν τηρήσειν ἐν μέθῃ, ma τηρεῖν non si trova altrove, in tale costrutto, nel senso di *perdurare* in qualche cosa. La più agevole congettura sarebbe ληρήσειν (*sragionerà*) di C. F. Hermann, che può avere conferma da PHIL., *De plant. Noe*, 25, p. 350 Mang., il quale osserva che alcuni filosofi concedono al saggio di inebriarsi, ma non però che egli operi e parli fuor di senno (ληρεῖν) nell'ebbrezza.

libro dell'opera *Delle vite*. Neppure occuperà la tirannide; nè vivrà a modo dei cinici, come dice nel secondo libro dell'opera *Delle vite*; nè mendicherà. Anche orbato della vista parteciperà alla vita[1], come dice in quel medesimo libro. Però anche il saggio soffrirà[2], come riferisce Diogene nel
120 libro quinto delle *Scelte*: potrà intentare processi; lascerà scritti; non terrà però discorsi d'apparato per pubbliche solennità[3] Avrà cura delle sostanze e sarà previdente per l'avvenire[4]. Amerà la campagna[5]. Saprà fronteggiare la fortuna; e non tradirà mai gli amici[6]. Tanto avrà cura della buona riputazione, quanto è necessario a non cadere in spregio degli
(121) uomini[7]. Più degli altri godrà degli spettacoli[8]. || Innalzerà

---

[1] I codici hanno μετέξει (B μετέξει, i. e. μετέξειν corr. H, μεθέξειν f, μετάξει PQF) αὐτὸν τοῦ βίου: perciò la lezione più prudente mi pare quella dell'ed. principe, μεθέξειν αὐτόν (Usen. μεταξιοῖ αὐτόν). Il senso ad ogni modo è certo, v. Cic., *Tusc. disp.*, V, 38, 110 sg., ove è detto che secondo Epicuro il saggio, anche accecato, può non solo vivere, ma essere felice. A torto dunque il Kochalschy corregge μετ' ⟨ἀταραξίας⟩ ἐξάξει αὐτόν κτέ: « Serenamente si darà la morte ».

[2] V. s. § 117 e n. ivi.

[3] V. s. § 118 e n. ivi; cfr. Phil., *Voll. Rhet.*, ed. Sudhaus, II, p. 290 e Philod., π. 'Επικ., fr. 9, 12 sg.; cfr. il mio studio in *Riv. di Fil.*, 1915, p. 536 sgg.

[4] V. *Sent. vat.*, 41 s. p. 155 e l. ivi cit. Contro i Cirenaici che ponevano il sommo bene nel piacere dell'istante: cfr. s. p. 47, n. 2, e sotto § 137, n. 1.

[5] Vedi le mie osservazioni in « Atene e Roma », A. XI, 319 sgg.

[6] I codici hanno φίλον (BPQH φίλων F f) τε οὐδένα (BHP² οὐδὲν P¹QF f) κτήσεσθαι: l'Usener legge φίλην γὰρ οὐδένα κτήσεσθαι, allontanandosi troppo dal testo manoscritto. Credo debba leggersi φίλον τε οὐδένα χρήσεσθαι: v. § 118; 121: *Mass. cap.*, XXVIII, e n. ivi; XL. L'errore potè venire per la forma abbreviata della preposizione. Per ciò che precede v. *Mass. cap.*, XVI e nota ivi: fr. 90, *Sent. vat.*, 47.

[7] V. *Mass. cap.*, VII.

[8] ἐν ταῖς θεωρίαις. Che si tratti di pubblici spettacoli (anche religiosi) risulta chiaro da Plut., *Contr. Epic. beat.*, 13, 1095 C, dove è detto che secondo Epicuro il saggio più di ogni altro gode delle audizioni e delle rappresentazioni dionisiache; cfr. anche Philod., π. εὐσ., 76, 1: Usener, p. 258. Il Kochalsky invece intende ἐν θεωρίαις « an wissenschaftlicher Betrachtung »: ciò che, trattandosi del *saggio*, sarebbe proprio una verità troppo evidente. — Dopo queste parole deve essere avvenuto uno spostamento nel testo, di cui vi sono prove indubbie. Infatti fin qui si parlava della dottrina di Epicuro sul saggio; invece in ciò che segue nei codici (v. s. p. 214, l. 3 sgg.) sino alle parole: *veniamo ora all'epistola*, si espongono dottrine etiche di carattere generale. Per di più dopo le parole *veniamo ora all'epistola*, dovrebbe seguire l'epistola a Meneceo; invece si aggiunge un'altra serie di opinioni di Epicuro sul *saggio*. I due brani sul saggio debbono dunque congiungersi. E che ciò si debba fare è anche una prova evidente nelle

statue dedicatorie; se ne possa avere o no egli, gli può ben essere indifferente [1]. Solo il saggio saprà rettamente conversare di musica e di poesia; ma può anche effettivamente non scrivere poesie. Non v'è superamento di saggezza, da saggio a saggio [2]. Cercherà pure il guadagno, ma solo quando manchi di mezzi di vita, e solamente con l'esercizio della filosofia. Presterà pure dovuto riguardo a un principe, quando si convenga. Potrà dimostrare gioia del male d'altri, ma solo perchè si corregga. Ed anche si farà una scuola, ma non in modo vistoso e volgare per attirarsi gran turba: potrà tenere letture in pubblico, ma solo per altrui volontà. Avrà opinioni

---

parole che ho messo in calce a p. sg.: *Vedi ciò che segue. Credono poi* (Τὸ ἑξῆς. Δοκεῖ δ' αὐτοῖς). È chiaro infatti che le parole: *Vedi ciò che segue*, sono un richiamo al copista perchè aggiungesse un brano in margine o in calce, cioè precisamente il passo che tratta delle dottrine etiche di carattere generale. E per verità le parole *Credono essi* si attaccano benissimo al passo intruso fra i precetti sul saggio (v. p. sg., *che vi siano colpe di differente gravità*). D'altra parte, messo a posto il brano intruso, le parole *Veniamo ora all'epistola* risultano a loro posto, precedendo esse immediatamente l'epistola a Meneceo. L'errore può essere avvenuto nel copiare l'autografo stesso di Diogene Laerzio, dove quest'aggiunta era posta dall'autore in margine, o in una copia successiva, per un'omissione che il correttore rettificò. L'Usener (p. XXXIII sg.) s'accorse di una trasposizione, ma non credo ne abbia argomentato giustamente, perchè riferendo egli il richiamo δοκεῖ δ' αὐτοῖς, alle parole che seguono all'epistola a Pitocle (s. § 117) περὶ δὲ τῶν βιωτικῶν, è costretto ad ammettere una lacuna, in cui sia caduta una gran parte del riassunto delle dottrine etiche, che si estenderebbe sino ad ἁμαρτήματα ἄνισα εἶναι (v. s. n. p. sg.), mentre invece quest'ultime parole si attaccano benissimo con il richiamo δοκεῖ δ' αὐτοῖς, senza altra aggiunta e senza supporre alcuna lacuna, perchè si riconosca lo spostamento che ho introdotto nel testo.

[1] I codici hanno: εἰκόνας τε ἀναθήσειν εἰ ἔχοι ἀδιαφόρως ἂν σχοίης, ove il Kühn giustamente corresse σχοίης in σχοίη. È curioso però che non si sia visto a quale dottrina queste parole si riferivano, e che perciò esse siano considerate corrotte e lacunose. Fra gli altri l'Usener pone lacuna prima di εἰ, ove egli supplirebbe ⟨τέκνα⟩ ο⟨πλοῦτον⟩, mentre il Kochalsky invece integra οἴκησιν. Ma in verità non manca nulla, basta porre virgola dopo ἀναθήσειν, e ricordarsi che Epicuro pone il piacere delle statue in proprio onore fra i piaceri non naturali nè necessari (v. scolio, alla *Massima cap.* XXIX, s. p. 65), indifferenti perciò per il saggio, e causa di grandi mali a chi se ne faccia un bisogno (v. LUCR., III, 78, EPIC., *Mass. cap.*, VII: cfr. *Sent. vat.*, 64). È naturale invece che il sapiente (per quella venerazione e quel culto quasi divino dei saggi che Epicuro raccomanda, v. fr. 32) innalzi statue a coloro che per virtù ammira.

[2] Dato il concetto assolutamente pratico che Epicuro ha della saggezza e della filosofia (v. mia n. ad *Ep. a Pitocl.*, § 85), e poichè la scienza della felicità è ormai assicurata dalla dottrina del maestro (v. LUCR., V, 8 sgg.), è preclusa ogni via di progresso.

dogmatiche e non farà professione di dubbio. Si manterrà consentaneo a sè anche nel sonno[1]. In certe circostanze sosterrà di morire per il bene dell'amico (*). ||

Credono poi [gli epicurei] che vi siano colpe di diversa
(120) gravità[2]: che la salute per alcuni è un bene, per altri è indifferente: il coraggio non viene da natura, ma da considerazione dell'utile[3]. L'amicizia ha per causa l'utilità: infatti conviene provvedere alle condizioni iniziali, ed anche la terra dobbiamo seminarla [perchè dia frutto]: si forma però e si mantiene per comunanza di vita fra coloro che hanno raggiunto la pienezza della vita felice[4]. Duplice è l'idea che ci facciamo della felicità, secondo che si considera quella

(*) *Vedi il seguito. Credono poi* [*Indicazione all'amanuense*, v. s. n. 8, p. 212].

---

[1] V. *Ep. a Menec.*, extr.

[2] Per la trasposizione da me introdotta, v. s. p. 212, n. 8. Il testo resta così costituito: δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἁμαρτήματα ἄνισα εἶναι: il Cobet legge ⟨τὰ⟩ ἁμαρτήματα, e l'Usener crede si debba aggiungere anche ⟨τὰ κατορθώματα καὶ τὰ⟩ ἁμαρτ. Ma non credo sia necessario od utile nè l'articolo nè altra aggiunta. Che infatti non sia necessario τὰ κατορθώματα, puoi vedere col confronto di Diog. L., VII, 120; Cic., *Pro Mur.*, 29, 61; Horat., *Sat.*, I, 3, 95 sg. (cfr. Appendice) ove si parla solo degli ἁμαρτήματα. Del resto era questo il punto che faceva più scandalo; mentre chi pensi che anche Epicuro non ammetteva superamento di saggezza da saggio a saggio, comprenderà che egli non doveva poi vedere tanto di malocchio la dottrina stoica sull'eguaglianza dei κατορθώματα. Rispetto all'articolo innanzi ad ἁμαρτήματα, è chiaro che non è necessario, poichè, secondo Epicuro e gli avversari degli stoici, vi son falli di diversa ed altri di pari gravità. Sulla dottrina degli stoici che uguali siano tutti i falli, sia quelli che comunemente si giudicano leggeri, sia quelli che son giudicati gravissimi: v. Stoic. Vet. Fr., III, p. 140 sgg.

[3] V. Orig., *Contra Cels.*, V, 47, p. 270 Hoersch.: Plut., *Bruta ratione uti*, p. 988 B sgg.; cfr. Cic., *De fin.*, II, 19, 61.

[4] Cfr. fr. 104: *Sent. Vat.*, 23, 28, 34. Vedi anche le mie osservazioni in *Riv. di Filol.*, 1909, p. 78 sgg. Il testo è corrotto: i codici hanno συνίστασθαι δὲ αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν τοῖς ταῖς (B P^1 Q: ἐν ταῖς F P^2 H f) ἡδοναῖς ἐκπεπληρῶν (B ἐκπεπληρων P^1 Q ἐκπληρῶν mg. H: om. F P^2 H f). L'Usener non solo corregge l'ultima parola che certamente è corrotta (scrivendo ἐκπεπληρω⟨μένην⟩) ma anche ἐν τοῖς ταῖς in μεγίσταις, senza che io vegga di ciò la necessità. Leggo dunque ἐν τοῖς ταῖς ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμ⟨ένοις⟩ (cfr. Metr., fr. 52 K., τοῖς ἀγαθοῖς συμπεπλήρωται: *Ep. ad Erod.*, § 36 τετελεσιουργημένου e § 83 ἀποτελουμένου). Infatti Epicuro ha detto più sopra che solo i saggi possono essere veramente amici: cfr. *Mass. cap.*, XL, XXVII: ove è anche spiegato perchè solo chi ha raggiunta la sicurezza che è data dalla perfetta felicità può conservarsi perfettamente amico: v. anche particolarmente fr. 102: *Mass. cap.*, X. Per l'uso di ἐκπληρόω cfr. Eur., *Orest.*, 54.

somma felicità, quale è la divina, che non può essere più intensa, o quella che ⟨ammette⟩ aggiunta e detrazione di piaceri[1]. Veniamo ora all'epistola. [*Segue l'Epistola a Meneceo*, v. s. p. 43 sgg.].

In altri suoi scritti poi nega ogni possibilità di preveg- 135
genza del futuro, come dichiara anche nel *Piccolo* (?) *compendio*; e dice: « *Non esiste alcun modo di preveggenza del futuro, e se pure alcuno vi fosse, bisogna esser persuasi che gli avvenimenti non hanno alcun valore, ⟨in confronto di ciò che⟩ dipende dal nostro libero arbitrio*[2]. Questo basti intorno alle dottrine che si riferiscono alla vita morale. E più ampiamente ne ha trattato altrove.

---

[1] L'interpretazione più ovvia e comune è che qui si opponga la felicità divina all'umana (che sarebbe passibile di accrescimento e detrazione): però il confronto con altri luoghi (*Ep. a Menec.*, § 135 [ove si dice che il saggio vive pari agli dèi fra beni immortali]; cfr. *Mass. cap.*, XX, XL; *Sent. vat.*, 78), potrebbe far pensare che qui si paragoni la felicità divina, che è propria anche del saggio epicureo, a quella che corrisponde al concetto volgare che ne hanno gli uomini: anche gli stoici infatti consideravano la felicità umana uguale alla divina (v. Plut., *Comm. not.*, 33, p. 1076 B; Cic., *N. Deor.*, II, 153).

[2] Sulla polemica epicurea contro la divinazione del futuro, ammessa dagli stoici, v. il mio articolo in *Riv. di Filol.*, 1917, p. 273, 275. — L'argomentazione di Epicuro in questo passo deve essere questa: la divinazione è impossibile, perchè urta contro le leggi della fisica; ma se anche fosse possibile, non avrebbe valore, perchè la felicità del saggio non dipende dalle vicende della fortuna il cui influsso, pur avendo qualche valore, non può prevalere contro la sua saggezza e la sua preveggenza (v. *Mass. cap.*, XVI: *Ep. a Menec.*, § 133 sgg. e n. ivi). Credo però sia da correggersi la lezione dei codici nell'ultima parte (εἰ καὶ ὑπαρκτή, οὐδὲν παρ' ἡμᾶς ἡγητέα τὰ γινόμενα) che non mi pare dia senso conveniente; vedi infatti il valore di παρ' ἡμᾶς nel luogo citato dell'*Epistola a Menec.*, ed in quelli ivi riferiti nel commento; e bada anche che Epicuro non nega ogni valore agli avvenimenti fortuiti, ma solo le considera assolutamente minime in confronto dei veri valori psichici e morali. Vedi, oltre i luoghi citati, Philod., V. H², VII, 17: τὸ δὲ μηθὲν εἶναι παρὰ μέγα τῶν ἔξωθεν... καὶ τὸ μυρίῳ μείζονα τὰ ψυχικὰ τῶν ἄλλων ὑπάρχειν: cfr. Epic., fr. 106: Philod., *De ira*, col. 42, 7; 47, 38; 48, 15 sgg. Wilke. Leggo dunque: οὐδὲν παρ⟨ὰ τὸ παρ'⟩ ἡμᾶς ἡγητέα τὰ γινόμενα. Quanto al *Piccolo compendio* (Μικρὰ ἐπιτομή) parrebbe debba essere *l'Epistola ad Erodoto* conservataci da Diogene Laerzio (v. infatti *Ep. a Pitocl.*, § 85); ma nell'epistola ad Erodoto il passo che qui si cita non v'è. È incerto dunque se debbasi pensare ad una lacuna in quell'epistola, o ritenere vi fossero due *Piccoli compendi*, e che il compilatore abbia commessa una svista, o finalmente che si debba correggere con il Gassendi μικρᾷ in μακρᾷ, e considerare il passo come tolto dal *Grande compendio*, più volte citato negli scolii di questo libro di Diogene.

136 Differisce dai Cirenaici rispetto alla dottrina del piacere. Essi infatti non tengono conto del *piacere stabile*, ma solo di quello *in moto*[1], egli invece tiene conto di ambedue ⟨questi generi di piaceri⟩[2], sia spirituali sia corporei, come dice nell'opera *Delle elezioni e delle avversioni*, ed in quella *Del fine*, e nel primo libro dell'opera *Delle vite*, e nella *Lettera agli amici di Mitilene*. E lo stesso dicono Diogene nel libro decimosettimo delle sue *Scelte* e Metrodoro nel *Timocrate*[3]. E poichè il piacere può intendersi sotto la forma di piacere *in moto* e di piacere *stabile*, Epicuro nell'opera *Delle elezioni* [*e delle avversioni*], dice: « *La tranquillità* (ἀταραξία) *e l'assenza di dolore corporeo* (ἀπονία) *sono piaceri stabili*; *la gioia* (χαρά) *invece e l'esultanza* (εὐφροσύνη)[4] *si veggono essere piaceri in moto, per l'attività loro* ».

---

[1] Su questa polemica contro i Cirenaici, v. il mio studio in *Riv. di Filol.*, 1915, p. 535 sgg. Epicuro distingueva due sorta di piaceri, quelli *in moto* (ἐν κινήσει) che sono le variazioni del piacere stabile (cfr. *Mass. cap.*, XVIII) e quelli *stabili* (catastematici: che consistono nella pura detrazione del dolore (v. *fr.* 1). I Cirenaici invece non tenevano conto che del piacere *in moto*; lo stato di calma od assenza di dolore lo consideravano come insensibilità, quale è quella di un morto, cfr. CLEM. ALEX., *Strom.*, II, 21, p. 36.

[2] La lezione dei codici ἀμφότερα pare corrotta o lacunosa: integro ἀμφότερα ⟨τὰ γένη⟩, v. infatti CIC., *De fin.*, II, 3, 9, che con *alio genere* distingue il piacere *in moto* da quello *stabile*.

[3] Fr. 29 Körte.

[4] εὐφροσύνη: ho tradotto « esultanza », per rendere il senso di gioia fisica *in moto*, che Epicuro dà qui a questa parola. Può parere tuttavia strano che egli abbia scelto proprio questo vocabolo εὐφροσύνη per significare tale condizione di violenta gioia fisica: ma credo che Epicuro si riferisse ai versi d'OMERO, *Odiss.*, IX, 5 sgg.:

> οὐ γὰρ ἔγωγέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι
> ἢ ὅτ' ἂν ε ὐ φ ρ ο σ ύ ν η μὲν ἔχῃ κάτα δῆμον ἅπαντα,
> δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ
> ἥμενοι ἑξείης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι
> σίτου καὶ κρειῶν...

dove εὐφροσύνη è usato per la gioia dei banchetti. Per simili citazioni di poeti in Epicuro v. l'epistola a Meneceo (§ 126) e s. § 137. In questa opinione mi conferma il fatto che Epicuro è spesso accusato d'aver tolto da questi versi e da altri di Omero la sua dottrina del piacere: v. LUC., *De parasito*, 10; SENEC., *Ep.*, 88, 5; cfr. *Schol. Od.*, IX, 28; HERACL., *All. Hom.*, 75; ATHEN., XII, p. 53; SEXT., *Adv. Math.*, I, 273 sgg.: 283.

Ed ancora s'oppone ai Cirenaici [in questo]: essi infatti 137
stimano più gravi i dolori del corpo di quelli dell'anima; infatti osservano che ai colpevoli si assegnano pene corporali. Egli invece crede più gravi i dolori dell'anima: perchè la carne sente solo l'agitazione presente; l'anima invece si perturba, non solo per quello che è presente ma per il passato e per l'avvenire [1]. E rispettivamente stima maggiori i piaceri dell'anima [che quelli del corpo].

Dimostra poi che il piacere è il fine che ci dobbiamo proporre, osservando che gli esseri animati, appena nascono, trovano benessere nel piacere, e dal dolore invece rifuggono, naturalmente e per istinto. Questo indica che spontaneamente fuggiamo il dolore [2]: per cui persino Eracle, quando la tunica avvelenata lo strazia, emette alti lamenti:

> «fra pianti e strida, ed i montani scogli
> gemon di Locri, e dell'Eubea le balze» [3].

Dichiara poi che anche le virtù si debbono ricercare per 138
i piaceri che ne derivano, e non per sè stesse, come si cerca l'arte medica in vista della salute [4], secondo dice Diogene nel ventesimo libro delle *Scelte*, il quale chiama l'*educazione*, *direzione* [5]. Epicuro dice anche che solo la virtù è inseparabile dal piacere: le altre cose invece se ne possono separare, come beni mortali [6].

---

[1] Sul valore che Epicuro dà all'elemento del tempo nella dottrina del piacere (v. *Ep. a Menec.*, § 122; *Mass. cap.*, IX e mia n. ivi). I Cirenaici invece tenevan conto solo della μονόχρονος ἡδονή, del piacere dell'istante.

[2] Cfr. Cic., *De fin.*, I, 9, 30; II, 10, 31; Sext. Emp., *Hypot.*, III, 194.

[3] Soph., *Trach.*, 787 sg. I codici di Laerzio offrono un testo alquanto diverso da quello dei manoscritti di Sofocle, che certo serbano la lezione corretta. Si vede che Diogene cita a memoria. La prima parola del v. 1, nei codici di Sofocle, è βοῶν che qui non potrebbe stare, perchè sopra v'è βοῇ: e di fatto i codici di Laerzio hanno δάκνων invece di βοῶν. Però δάκνων «*mordendo*» e «*con morsi*» non dà senso: onde, se non è una sciocchezza che Laerzio regalò a Sofocle, e questo pare difficile, deve correggersi. Le correzioni furono varie; δακρύων del Casaubono è forse la migliore. Del resto il senso è chiaro.

[4] Cfr. 23; 98; *Mass. cap.* V; Cic., *De fin.*, I, 13, 42; Diog. Oen., fr. XXV, col. III W.

[5] Educazione ἀγωγή; direzione διαγωγή.

[6] Per la dottrina v. *Ep. a Menec.*, § 132; cfr. *Mass. cap.* V. L'ultima parola del

Ed ora poniamo il coronamento, a dir così, dell'opera intera, e della vita di questo filosofo, riferendo le sue *Massime capitali*, per conchiudere con esse l'opera mia, in modo che il termine suo possa essere il principio della felicità. [*Seguono le Massime capitali*, v. s. p. 55 sgg.].

---

testo è recata dai codici con varia lezione: βροτά « cose mortali » (che è la lezione di prima mano del Borbonico, e quella del Laurenziano (F), i due più autorevoli rappresentanti delle due famiglie di codici laerziani), e βρωτά negli altri manoscritti. Perciò a torto fu accolta anche dall'Usener la lezione βρωτά (« cibi »), sia perchè l'altra è più autorevole, anzi la sola veramente autorevole, sia perchè βρωτά, da solo, non da senso soddisfacente. Infatti l'Usener è costretto a supporre sia caduto τινά dopo βρωτά (cioè *determinati cibi*). Ma βροτά, che è per la tradizione manoscritta preferibile e che non ha bisogno di alcuna aggiunta, va benissimo: vedi infatti la distinzione che Epicuro fa tra beni mortali ed immortali in *Ep. a Menec.*, § 135; *Sent. vat.*, 78; cfr. DEMOCR., fr. 9 Diels (cfr. A 69); 37; 129. Si noti che Epicuro ama, nelle lettere familiari e nelle massime più solenni, parole di colorito poetico: però βροτά è usato anche dai prosatori, v. p. es. PLAT., *Rep.*, 566 D.

ALTRE TESTIMONIANZE

SULLA VITA DI EPICURO

1. Aelianus (fr. 39, p. 201, 1) ap. Suid., *sub v.* Ἐπίκουρος, p. 418, 12 Bernh. — Epicuro fu così schiavo del piacere che, in fin di vita, nel testamento, stabilì che a suo padre ed alla madre ed ai fratelli, e similmente agli amici suoi, Metrodoro e Polieno, si facessero offerte votive una volta all'anno; ma a lui invece due volte ogni anno: anche qui egli, il saggio, per intemperanza si tribuiva la maggior parte. E comandò pure, questo ingordo pregustatore [1], che gli fossero fatte delle mense lapidee e come offerte votive fossero poste nel suo sepolcro [2].

2. Cicero, *De nat. deor.*, I, 26, 72. Epicuro si gloria, come attestano i suoi scritti, di non avere avuto maestro alcuno [3]... Potè frequentare la scuola di Senocrate... ed alcuni credono che ne fosse discepolo [4]; egli diniega: a chi credere di più?

---

[1] προτένθης καὶ ὀψοφάγος οὗτος: Su προτένθης, v. Athen., IV, 171 C, donde pare che i προτένθαι fossero sacerdoti, incaricati di pregustare le carni preparate per le feste sacre. Qui naturalmente è detto per derisione.

[2] Di queste sacre mense da costruirsi nel sepolcreto, come osserva l'Usener (p. 168 n.), tace il testamento. Se non è un'invenzione tardiva, potè essere tra quelle disposizioni orali a cui si accenna in fine del testamento.

[3] V. *Vita di Epic.*, § 13: cfr. Euseb., *Praep. ev.*, XIV, 20, 14, p. 768 C.

[4] Che fosse discepolo di Senocrate dice Demetrio di Magnesia presso Diogene Laerzio (v. *Vita di Epic.*, § 13), cfr. anche Euseb., *Praep. ev.*, XIV, 20, 14, p. 768 C.

Dice di avere udite le lezioni di un certo Panfilo [1], discepolo di Platone, in Samo — qui infatti abitava nell'adolescenza con il padre ed i fratelli, perchè il padre suo Neocle vi era venuto colono in cerca di terre da coltivare, ma il campicello, a quanto credo, non bastandogli a campare, si fece maestro di scuola — ebbene questo filosofo platonico, Epicuro singolarmente spregia, a tal punto teme si creda che egli abbia mai appreso qualcosa. Ch'abbia avuto maestro il democriteo Nausifane, è cosa dimostrata; nè egli diniega di averne udite le lezioni, ma ne fa strazio tuttavia con ogni contumelia [2].

3. Pap. Herc., 176, c. 22 [Usen., p. 166]. Epicuro durante la sua vita, soleva onorare il giorno a lui [cioè a Polieno] dedicato nel mese di Metagitnione, sia che in tal giorno fosse morto, come è verosimile, sia che fosse il suo genetliaco [3].

4. Plin., *Nat. hist.*, XIX, 51. Ormai con nome di giardini *(horti)* in Roma stessa si posseggono luoghi di delizie, campagne, ville. Primo iniziò ad Atene quest'abitudine Epicuro, maestro di vita ombratile e contemplativa: innanzi a lui non si sapeva in città abitare in campagna [4].

5. Plin., *N. hist.*, XXXV, 5. Gli stessi che ornano con immagini d'atleti le loro palestre, hanno nelle stanze da letto immagini di Epicuro e le portano seco. Nel giorno suo natalizio fan sacrifici, ed ogni mese, alla vigesima luna, solennizzano le ferie che chiamano *Vigesime* — proprio essi che neppur vivi vogliono esser notati [5].

---

[1] Su Panfilo ed Epicuro, cfr. *Vita di Epic.*, § 14, e Suida, v. a. p. 222.

[2] Su Nausifane v. *Vita di Epic.*, § 7.

[3] Cfr. *Testamento di Epicuro*, § 18.

[4] Circa il giardino (κῆπος) d'Epicuro, v. *Vita di Epic.*, § 10; *Testam.*, 17 sg.: Sen., *Ep.*, 21, 10. Sopra le sue vicende nell'età di Cicerone, v. la corrispondenza di Cicerone a Memmio: Cic., *Ad fam.*, XIII, 1: cfr. *Ad Att.*, V, 11, 6. Sul monito di Epicuro che il saggio debba amare la campagna, v. *Vita di Epic.*, § 120 e n. ivi.

[5] Circa le ultime parole, vedi il motto epicureo λάθε βιώσας (fr. 106). Quanto alle solennità a cui qui si allude, v. il *testamento di Epicuro*. Sul ritratti di Epi-

6. PLUTARCH., *Vita Demetr.*, 34. Narrano che allora[1] il filosofo Epicuro abbia alimentati i suoi famigliari, distribuendo a ciascuno un certo numero di fave.

7. SEXT. EMP., *Adv. dogm.*, X, 18 sg. Chi dice:

> Sorse il Caos da prima e quindi la Terra, dal largo
> petto, sede inconcussa di tutti in eterno...[2]

si dà la zappa sui piedi; perchè se qualcuno gli domandasse donde derivò il Caos, non saprebbe che rispondere. E questa dicono alcuni sia stata la cagione che mosse Epicuro agli studi filosofici. Infatti ancor giovinetto, domandò al maestro di scuola che gli leggeva [l'emistichio esiodeo]: 'Sorse il Caos da prima', donde fosse sorto il Caos, poichè era sorto per primo: il maestro gli rispose che non era affar suo insegnare tali cose, ma spettava a coloro che avevan nome di filosofi. Ed Epicuro: «Dunque a loro debbo volgermi, se son essi che conoscono quali sono le cose veramente»[3].

8. STRAB., XIII, 589. Fu di Lampsaco, Metrodoro il discepolo di Epicuro, ed in certo modo anche Epicuro fu lampsaceno; perchè dimorò alcun tempo a Lampsaco, ed ebbe amiche le persone più insigni di questa città, Idomeneo e Leontèo.

9. STRAB., XIV, p. 638. Gli Ateniesi, inviati a Samo Pericle e il poeta Sofocle, assediando i Samii ribelli, li posero a mal partito. Più tardi vi mandarono due mila coloni (*cleruchi*) dei propri cittadini, fra cui era anche Neocle (il padre di Epicuro), maestro di scuola, a quanto dicono. E narrano che

---

curo vedi anche CIC., *De fin.*, V, I, 3, il quale dice che gli epicurei avevano il ritratto di Epicuro persino sulle coppe e su gli anelli. Per quelli conservati, v. COMPARETTI E DE PETRA, *La villa ercolanese*, tav. XII, 5-7.

[1] Nel 294; quando gli ateniesi furono assediati da Demetrio e patiron gravemente la fame.

[2] ESIODO, *Teog.*, v. 116 sgg.

[3] Cfr. Apollodoro epicureo presso DIOGENE LAERZIO, *Vita di Epic.*, § 2.

Epicuro fu allevato là ed a Teo, e che raggiunse l'età virile ad Atene, e che fu suo coetaneo il comico Menandro [1].

10. SUIDA, *s. v.* Ἐπίκουρος. — Epicuro, ateniese, del demo Gargettio, figlio di Neocle e di Cherestrata. Furono suoi fratelli: Neocle, Cheredemo, Aristobulo o Aristodemo. Principiò a filosofare a partire dai dodici anni [2], ed espose una dottrina propria, dapprima in Samo, ove dimorò con i genitori, poi caposcuola in Mitilene a trentadue anni, più tardi in Lampsaco e parimenti in Atene nel suo giardino. Furono suoi maestri il democriteo Nausifane e Panfilo platonico. Nacque nella centesimonona olimpiade, sette anni dopo la morte di Platone e la sua vita si protrasse durante la signoria dei Diadochi e di Antigono Gonata [3]. La sua scuola perdurò sino al primo Cesare, per dugento ventisette anni, durante i quali i capiscuola che succedettero ad Epicuro furono quattordici. Moltissimi sono i suoi scritti.

---

[1] Per i fatti dei quali qui si parla, v. *Vita di Epicuro*, § 1 sgg.

[2] Vedi però s. *Vita di Epic.*, § 2.

[3] N. circa 319 (a. Cr.), ebbe il titolo di re nel 283, morì nel 240-239.

APPENDICE

SOMMARIO: I. Alcuni problemi della cinetica epicurea ed i § 61 sg.; 46 sgg. dell'*Epistola ad Erodoto*. — II. La struttura dell'*Epistola ad Erodoto*. — III. L'immutabilità dell'universo ed il § 39 dell'*Epistola ad Erodoto*. — IV. Alcune importanti testimonianze epicuree mancanti agli *Epicurea* dell'Usener. — V. Orazio e le *Sentenze Vaticane* di Epicuro.

I

Fra le dottrine epicuree una delle più discusse e meno conosciute con certezza nei particolari, è quella che riguarda i moti atomici e segnatamente l'equivelocità degli atomi. Di quest'ultima trattano i paragrafi 61 sg. della *Lettera ad Erodoto*, ancora pieni di difficoltà, in particolar modo l'ultimo, per la lezione e l'interpretazione del testo, quantunque parecchi studiosi ne abbiano fatto oggetto d'acute indagini, che però, su vari punti, non riescirono a risultati soddisfacenti [1]. E poichè trattasi di questioni intricate che non potevano risolversi nell'ambito d'una nota, mi parve necessario farne oggetto di apposita Appendice. Riprendiamo dunque in esame il testo e la dottrina:

Ep. ad. Er., § 61, καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι, ὅταν διὰ τοῦ κενοῦ εἰσφέρωνται μηθενὸς ἀντικόπτοντος. « Per

---

[1] Vedi in particolar modo, fra gli ultimi studiosi, BRIEGER, *Epikur's Lehre von der Seele*, Halle, 1893, p. 5 sgg.: GIUSSANI, *Studi Lucreziani*, 1896, p. 100 sgg.: TESCARI, *Nota epicurea*: ἀντικοπή, in *Boll. di Filol. class.*, luglio 1907, p. 1 sgg. dell'estratto: il testo e le note del KOCHALSKY, *l. c.* al passo corrispondente dell'epistola: HANS VON ARNIM, *Epikurs Lehre von Minimum*, Wien, 1907, p. 13 sgg.

di più è necessario che gli atomi siano equiveloci, quando procedano attraverso il vuoto, senza cozzare contro nulla ».

La traduzione non presenterebbe difficoltà, se non che le parole μηθενὸς ἀντικόπτοντος furono interpretate dal Giussani non già nel senso ovvio, che abbiamo dato ad esse, ma così: « non essendo soggetti ad alcuna (interna) ἀντικοπή »; e questo preconcetto che ἀντικόπτειν voglia qui significare la vibrazione delle parti di un complesso che ne rallenti il moto, vizia tutta l'interpretazione che il Giussani dà di ciò che segue[1]. È evidente invece, come già osservò giustamente il Tescari, che parlando qui Epicuro di atomi, e non avendo questi parti staccate vibranti, non può trattarsi di cozzi delle diverse parti, ma degli urti e degli impedimenti che possono trovare nel loro percorso. E di fatto, osservo io, nel periodo che segue, le parole ὅταν μηθὲν μηδὲ ἐκείνοις ἀντικόπτῃ, spiegano chiaramente che non si tratta di vibrazione interna, perchè del resto Epicuro avrebbe detto ἐν ἐκείνοις: confronta del resto anche ivi ἀπαντᾷ αὐτοῖς.

Però, stabilito come certo che Epicuro parli degli urti che gli atomi ricevono dall'esterno, sorge un'altra difficoltà; se gli atomi sono solo equiveloci quando si muovono nel vuoto senza urtare contro alcun ostacolo, si dovrà dunque conchiudere che gli urti diminuiscano la velocità iniziale degli atomi, nel senso che essi, dopo un urto, riprendano il loro percorso con velocità diminuita? Questa è appunto la questione preliminare da risolvere, da cui dipende in massima parte l'interpretazione dei periodi seguenti e della dottrina stessa. Orbene, per quanto sembri che questo consegua di necessità dalle parole di Epicuro, quando per ἀντικοπή si intenda l'ἀντικοπή esterna, tuttavia credo che da quanto Epicuro dice, in questi paragrafi ed altrove, risulti che la velocità degli atomi dopo ogni urto permane quale era prima. Ed in vero che il moto effettivo degli atomi non subisca mai diminuzione di velocità, parrebbe richiesto dal principio che

[1] Ciò non toglie che il Giussani abbia in queste pagine acute osservazioni, come sempre, nei particolari.

nulla si crea nè si distrugge e dal postulato epicureo che il moto atomico sia perpetuo [1], ma meglio anche risulterà, credo, dall'esame di ciò che segue in questo stesso paragrafo.

Epicuro infatti continua:

οὔτε γὰρ τὰ βαρέα θᾶττον οἰσθήσεται τῶν μικρῶν καὶ κούφων, ὅταν γε δὴ μηδὲν ἀπαντᾷ αὐτοῖς· οὔτε τὰ μικρὰ [2] τῶν μεγάλων, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, ὅταν μηθὲν μηδὲ ἐκείνοις ἀντικόπτῃ. οὐθ' ἡ ἄνω οὐθ' ἡ εἰς τὸ πλάγιον διὰ τῶν κρούσεων φορά, οὐθ' ἡ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν.

« Perchè il pesante [3] non si muoverà più veloce del piccolo e leggero, quando però questo non trovi ostacolo, nè il piccolo del grande, compiendo tutto il suo corso sempre in una sola direzione [4], quando nulla neppure contro esso si opponga. Nè più veloce [5] sarà il moto in alto, nè quello laterale per opera degli urti, nè il moto in basso per azione del proprio peso ».

A torto si è creduto, dai più, che nel primo periodo soprascritto si trattasse solo del moto di caduta, e per tale ragione l'Usener inserì arbitrariamente βραδύτερον, mentre è chiaro — poichè si nega la possibilità che nel vuoto il moto dei corpi più leggeri sia più veloce — che Epicuro intende parlare sia del moto di caduta in basso, come di quello di rimbalzo in alto o lateralmente; ciò che è confermato dal periodo seguente. Ma si deve osservare che di qui risulta una

---

[1] V. *Ep. ad Erodoto*, § 43.

[2] È errata, come già vide il Giussani, la lezione dell'Usener ⟨βραδύτερον⟩ τῶν μεγάλων, « ⟨più lentamente⟩ del grande », perchè essa si fonda su di una falsa illazione che Epicuro parli solo del moto di caduta, mentre Epicuro nelle parole precedenti non fa alcuna eccezione, ed in quelle che seguono dice chiaramente che intende parlare di ogni moto, anche laterale o in alto.

[3] Epicuro usa il neutro τὰ βαρέα, mentre prima ha ἄτομοι femminile; perciò è prudente intendere di ogni corpo grave in genere, come legge generale della materia, v. infatti sotto p. 238; 239. Si noti poi che è probabile l'integrazione dell'Usener τὰ ⟨μεγάλα⟩ καὶ βαρέα, « ⟨il grande⟩ e pesante », perchè poi segue τὰ μικρὰ καὶ κοῦφα.

[4] Per la frase πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, v. s. p. 237.

[5] L'Usener annota « οὐθ' ἡ κτλ. Licentius adnexa, quasi θᾶττον ἢ βραδύτερα ἔσται dictum fuerit ». Ma poichè prima βραδύτερον non c'è, e fu solo ad arbitrio introdotto dall'Usener, bisogna intendere οὔτε θᾶττον.

prima conseguenza importantissima, che cioè, per Epicuro, la gravità non accelera nè rallenta il moto atomico nel vuoto sia in basso che in alto. E ciò è confermato da Simplicio, *Phys.*, p. 679, 16 sg. Diels, ove si dice espressamente che secondo Epicuro, sulla velocità degli atomi nel vuoto, non ha influenza alcuna la gravità [1]. E questo risulta anche, come vedremo, da ciò che segue in questa epistola di Epicuro. Per di più, dalle parole tradotte, se si esaminano attentamente, appare vero ciò che abbiamo affermato sopra, cioè che *gli urti non rallentano il moto degli atomi nel rimbalzo successivo*, perchè, se così fosse, il moto di caduta che avvenga senz'urto precedente, sarebbe più veloce di quello di rimbalzo per opera d'un urto.

E di fatti Epicuro prosegue: ἐφ' ὁπόσον γὰρ ἂν κατίσχῃ ἑκάτερον, ἐπὶ τοσοῦτον ἅμα νοήματι τὴν φορὰν σχήσει, ἕως ⟨ἄν τι⟩ ἀντικόψῃ, ἢ ἔξωθεν ἢ ἐκ τοῦ ἰδίου βάρους πρὸς τὴν ⟨ἐκ⟩ τοῦ πλήξαντος δύναμιν. « Infatti finchè perduri l'uno o l'altro genere di moto [quello di rimbalzo o quello di caduta], il moto si manterrà veloce come il pensiero, finchè qualche intoppo non s'opponga, o dall'esterno o dalla propria gravità, contro l'impulso ricevuto da ciò che produsse il rimbalzo ». Ho riposte nel testo, con il Giussani, le ultime parole πρὸς τὴν — δύναμιν, arbitrariamente relegate in calce dall'Usener, ma ho inserito ⟨ἐκ⟩, che mi par utile, perchè non si tratta *della forza dell'atomo che da ultimo ha urtato*, come traduce il Giussani, ma dell'*impulso ricevuto dall'atomo contro cui avvenne l'urto.*

Ma allora quale influsso hanno gli urti, e perchè Epicuro fa distinzione fra movimento nel vuoto che avvenga senz'urti e quello in cui si abbiano urti? Per risolvere questa difficoltà bisogna esaminare la dottrina del moto atomico più sottilmente che non si sia fatto sin ora. S'è già osservato che Epicuro in questo punto, come in altri del suo sistema, si trovò dinanzi alla polemica svolta già dagli Eleati contro le prime dottrine fisiche greche, polemica che ebbe grande

[1] οὐδὲν γὰρ αὐταῖς [sc. ταῖς ἀτόμοις ἐν τῷ κενῷ] τὸ μέγεθος ἢ τὸ βάρος ἢ τὸ σχῆμα πρὸς τὸ τάχος συμβάλλεται.

importanza nella formazione storica dell'atomismo, e che fu rinnovata dai filosofi Megarici e più tardi ancora dai Pirroniani. Orbene Epicuro, per evitare le aporie sul moto e sullo spazio, ammise minimi, non solo di dimensione [1], cioè le *partes minimae* [2], ma anche minimi di tempo e di moto [3]. Per Epicuro dunque un minimo indivisibile di dimensione, in un'unità indivisibile di tempo, percorre un'unità indivisibile di spazio. Cioè ogni percorso atomico si compone di minime unità indivisibili di moto, compiute in unità indivisibili di tempo. Questo le nostre fonti antiche esprimono dicendo che il minimo di dimensione, in ogni minimo tempo, *non si muove* (rappresentando il presente κινεῖται un'azione continuata, e perciò divisibile in parti) *ma si è mosso* (κεκίνηται) [4], perchè il suo moto è un atto indivisibile che non ammette successione e perciò nell'attimo stesso è già compito. Ora, se consideriamo questa testimonianza e la mettiamo in rapporto con la questione dei cozzi fra atomi ed atomi, vediamo che nel-

---

[1] Sul minimo d'estensione epicureo, v. in particolare il Giussani, il Brieger ed il Pascal, citati già da me nelle note ai § 57 sgg. dell'*Epistola ad Erodoto*, cfr. anche le mie osservazioni nel commento (particol. p. 94, 3). Buone ricerche sul minimo di movimento, sono nello studio dell'Arnim, con cui però non m'accordo su qualche punto, nè credo abbia veduto tutte le conseguenze che si debbono ricavare dai testi relativi. Sopratutto in più luoghi dissento sopra la costituzione da lui proposta dei testi epicurei. Si badi poi che il primo a negare la divisibilità all'infinito fu Antifonte Sofista (v. fr. 13 D.), il quale, anche in questo, fu un precursore di Epicuro. Su altri rapporti fra la dottrina di Epicuro e quella di Antifonte Sofista, vedi il mio studio: *Antifonte Sofista ed il problema della sofistica nella storia del pensiero greco (in proposito del recente papiro antifonteo di Ossirinco)* Estratto dalla *Nuova Rivista Storica*, A. I, (1917) fasc. III, p. 29 sgg., 40 sgg. dell'Estratto. Sui minimi di tempo in Epicuro, v. qui sotto p. 256 sg. e la nuova testimonianza ivi recata. [Quanto alla lezione manoscritta ἀμετάβολα in *Ep. ad Erod.*, 59, da me difesa a p. 94, 3, ed alle osservazioni da me fatte ivi sull'omogeneità degli indivisibili, sempre più mi confermano nella mia opinione i testi recati ora dal PHILIPPSON in *Hermes*, 1918, p. 375-378, sulle ἑνότητες ἐκ τῶν αὐτῶν nella dottrina di Epicuro e le sue acute osservazioni in proposito, osservazioni che alla loro volta ricevono conferma da ciò che ho detto ivi e dalla mia restituzione del testo manoscritto. Però il concetto di tali ἑνότητες bisognerà riferirlo a tutti gl'indivisibili].

[2] V. *Ep. ad Erodoto*, § 57 sgg. e n. ivi.

[3] V. SIMPLIC., *Phys.*, p. 938, 18 sgg. Diels.; SEXT. EMP., *Adv. dogm.*, X, 120 sgg.; 142 sgg.

[4] V. THEMIST., *In Arist. Phys.*, p. 184, 9 sgg. Wall.

l'unità indivisibile di tempo in cui due atomi urtandosi sono in contatto, non si può avere un'unità di moto, perchè in quell'attimo indivisibile non vi può essere moto ma solo contatto; dunque in ogni urto non vi ha moto per un'unità di tempo, e perciò, se si confronta il moto d'un atomo che subisca un urto, e d'un altro che non lo subisca, si vedrà che il primo perde un'unità di tempo, pur riprendendo, dopo l'urto, la primitiva velocità. È dunque esatto quello che abbiamo ricavato dal testo di Epicuro nei paragrafi ora esaminati dell'epistola ad Erodoto, che cioè la velocità degli atomi, tra rimbalzo e rimbalzo, è sempre eguale; ma è anche vero che ad ogni urto si perde un'unità di moto. E se consideriamo il tempo che un atomo impiega a percorrere una lunghezza qualsiasi senza ricevere alcun urto, e quello che un altro atomo impiega a percorrere le singole traiettorie parziali (prodotte da urti successivi) la cui somma sia eguale alla traiettoria percorsa dall'altro atomo, vedremo che quest'atomo vi impiegherà il tempo impiegato dal primo, più tante unità indivisibili di tempo quanti sono stati gli urti, benchè abbia compiuto i singoli percorsi con velocità eguale a quella del primo; perchè, come dice Epicuro nei passi tradotti, la velocità atomica è sempre uguale in quei percorsi che si compiono in una sola direzione e per un unico impulso. La perdita di velocità nel moto atomico si ha solamente nell'attimo in cui muta la direzione per l'intoppo esterno, od interno per opera della gravità (poichè Epicuro equipara l'un caso all'altro), che impedisce all'atomo di proseguire nella propria via. Ma tra rimbalzo e rimbalzo, la velocità permane inalterata e pari a quella del pensiero.

E di fatto Epicuro anche altrove afferma (§ 46 sgg.) che il moto dei *simulacri* (εἴδωλα) che si compia tutto in una sola direzione nel vuoto, è veloce come il pensiero. Ora siccome i *simulacri* si compongono di atomi che prima di staccarsi dal corpo hanno subito già infiniti contraccolpi e ritorni alla primitiva direzione, tali urti non debbono averne diminuita la velocità nei percorsi successivi; del resto non potrebbero muoversi con velocità pari a quella del pensiero.

E che la dottrina di Epicuro fosse veramente tale quale l'abbiamo interpretata, risulta anche dalle intime necessità teoretiche del suo sistema filosofico. Epicuro, noi sappiamo, negava la divisibilità all'infinito, così meccanica che ideale [1], per sfuggire alle obiezioni rivolte dagli Eleati e dai Megarici, contro la possibilità del moto [2]. Orbene se un atomo *a* percorresse il minimo spazio indivisibile *x* con una velocità doppia di quella di un altro *b*, sarebbe necessario che nel medesimo tempo in cui l'atomo *a* percorre lo spazio *x*, l'atomo *b*, dotato di una velocità inferiore della metà, percorresse la metà dello spazio *x*; questo dunque non sarebbe più indivisibile, contro l'ipotesi fondamentale. Dunque gli atomi debbono essere dotati di moto equiveloce, e la ragione onde un atomo percorre una traiettoria più lunga nel medesimo tempo in cui un altro ne percorre una più breve, non può essere la sua effettiva velocità nei diversi periodi del suo moto, ma il ritardo cagionato da urti e da mutamenti di direzione. Stabiliti dunque questi principii, che gli atomi, fra rimbalzo e rimbalzo, si muovono sempre con velocità uguale, e pari a quella del pensiero, e che nè la gravità nè gli urti rallentano il loro moto, fra percorso e percorso, potremo passare allo studio del periodo seguente, in cui si parla del moto degli atomi nei complessi atomici, periodo ove l'interpretazione e la lezione varia da critico a critico, senza che si sia trovata sinora una soluzione soddisfacente. E tale sarà solo quella interpretazione che sia coerente alla dottrina di Epicuro, e che abbia per fondamento un testo, quanto è possibile fedele alla lezione dei codici, e non tale da esserne un radicale rimaneggiamento, come furono quelli adottati dai critici, ed in particolare dall'Usener, dal Brieger e dal Kochalsky.

E per avere una prova della esattezza delle nostre considerazioni e dell'interpretazione che daremo del passo, cerchiamo prima di stabilire quale dovrebbe essere la dottrina di Epicuro, in corrispondenza dei principii sopra esposti, senza

---

[1] V. *Epist. ad Erod.*, § 56 sgg., e n. ivi.
[2] V. infatti la dottrina di Epicuro esposta da SIMPL., *Phys.*, 938, 17 sg. Diels.

tener conto di quello che egli dica nel periodo che dovremo poi esaminare; e vedremo poi se ciò che dice in questo periodo, serbandoci quanto più è possibile fedeli alla lezione dei codici, vi corrisponda. Se vi corrisponderà, avremo la conferma che erano giuste le nostre argomentazioni e che veramente il testo si deve mantenere quale è nella lezione manoscritta e non rabberciare a nostro arbitrio.

Epicuro dunque si pone questo problema: quale sia il movimento degli atomi nei complessi atomici in moto. Ora, nei complessi, gli atomi sono in moto sempre, anche quando il complesso permane nello stesso luogo, perchè eternamente vibrano per opera della continua pioggia di atomi, che dall'esterno percuotono i corpi (e ne staccano quelle emanazioni superficiali che compongono i *simulacri*). Il corpo stesso però non si muove fin che vi è equilibrio fra gli urti che gli atomi ricevono dalle diverse parti, onde questi oscillano continuamente nei loro intrecci, senza che l'intero corpo sia spinto in una direzione qualsiasi. Naturalmente poi, siccome gli atomi sono invisibili, noi non vediamo questa continua oscillazione, che si compie entro limiti di spazio impercettibili e con velocità pari a quella del pensiero [1]. Tutto questo è noto, ed è noto altresì che quando un corpo si muove, i suoi atomi non cessano mai dalle loro vibrazioni, e perciò l'intera traiettoria che il corpo compie nel moto complessivo, è la risultante di tante traiettorie parziali quante son quelle delle singole vibrazioni dei suoi atomi. Ora se ci riferiamo a quello che abbiam ricavato sopra, ognuna di queste vibrazioni si compirà con moto equiveloce sempre e pari a quello del pensiero: ma siccome gli atomi in queste vibrazioni cambiano continuamente di direzione, il moto complessivo dei corpi sarà tanto più lento quanto maggiore è il numero di vibrazioni, da cui risulta la traiettoria che essi percorrono; ed anzi siccome in tutti i corpi *visibili e che si muovono nella nostra atmosfera*, gli urti donde si producono le vibrazioni degli atomi son continui e continue le loro vibrazioni, ne risulta

[1] V. Lucr., II, 308 sgg.

che mentre i moti degli atomi si compiono in tempi veloci come il pensiero, il moto dei complessi, che è la risultante di quelli, si compie invece con velocità di tanto rallentata da essere visibile e percepibile col senso. E sarà tanto più lento quanto maggiori sono le vibrazioni degli atomi per gli urti ricevuti. Naturalmente degli atomi stessi si potrà dire che il loro moto nei complessi, *pur essendo equiveloce fra rimbalzo e rimbalzo, è più o meno veloce, considerato nel suo insieme, a seconda che minore o maggiore fu il numero di quei rimbalzi*[1]. Tale, dico, dovrebbe risultare la dottrina di Epicuro dalle premesse che abbiamo ricavato. E questo infatti vedremo esser detto nel periodo che ora prenderemo ad esaminare. Solo occorre fare ancora un'osservazione assai importante, perchè il non aver badato ad essa contribuì massimamente a trarre i critici su falsa strada, ed a far mutare il testo là dove era sano e corrispondente alla dottrina di Epicuro. Proprio in tutti i complessi e in tutte le condizioni esterne avvengono quei fittissimi urti che fanno di tanto ritardare il moto dei complessi medesimi e producono tali continue vibrazioni degli atomi? Non esito a rispondere, no: perchè, per esempio, i *simulacri* non incontrano, per la loro struttura sottilissima, che pochi o punti ostacoli nel loro moto, anche nella nostra atmosfera[2], donde la loro velocità è pari a quella del pensiero, cioè è pari o simile a quella atomica fra rimbalzo e rimbalzo. Per di più vedremo più oltre che sono possibili moti di altri complessi più sottili ancora, ed in ambienti tali, in cui realmente si possa considerare nulla l'ἀντικοπή, onde il loro moto avvenga veramente con velocità

---

[1] Cfr. Lucr., II, 150 sgg.:

> at vapor is quem sol mittit lumenque serenum
> non per inane meat vacuum; quo tardius ire
> cogitur aerias quasi dum diverberet undas;
> nec singillatim corpuscula quaeque vaporis
> sed complexa meant inter se conque globata;
> quapropter simul inter se retrahuntur *et extra*
> *officiuntur*, uti cogantur *tardius* ire.

[2] V. *Ep. ad Erod.*, § 47 e s. p. 237: Lucr., IV, 204-210.

atomica. Per questi casi dunque non si deve fare distinzione, quanto alla loro velocità, fra atomi che si muovono liberi nel vuoto ed atomi entro complessi. È chiaro pertanto che Epicuro dovrebbe tener conto di questa restrizione, nel periodo che esamineremo; e vedremo infatti che ne tiene conto.

Ciò premesso, ecco il testo di Epicuro:

Ἀλλὰ μὴν καὶ [1] κατὰ τὰς συγκρίσεις [2] θάττων [3] ἑτέρα ἑτέρας ῥηθήσεται τῶν ἀτόμων, ἰσοταχῶν οὐσῶν [4] τῷ ἐφ' ἕνα τόπον φέρεσθαι τὰς ἐν τοῖς ἀθροίσμασιν ἀτόμους καὶ [5] κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον, εἰ [6] μὴ ἐφ' ἕνα κατὰ τοὺς λόγῳ θεωρητοὺς χρόνους [7], ἀλλὰ πυκνὸν ἀντικόπτουσιν, ἕως ἂν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γίνηται. τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς ἕξουσιν, οὐκ ἀληθές

---

[1] Il καί fu tolto dal Brieger e dal Tescari (il quale, come l'Usener, il Brieger, il Giussani ed il Kochalsky, espunge anche il καί innanzi a κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον, e dopo legge εἶτα μὴ ἐφ' ἕνα con il Giussani). Quanto alle altre lezioni del Brieger e del Kochalsky, sono troppo disformi dalla lezione dei codici per tenerne conto.

[2] L'Usener ed il Giussani leggono συγκρίσεις ⟨οὐ⟩.

[3] Corretto dall'Usener invece di θᾶττον dei codici: forse però la lezione dei codici si potrebbe tenere, sottindendo φέρεσθαι che vien dopo.

[4] In verità fui tentato di leggere ⟨ἐν⟩ τῷ, e la caduta di ἐν sarebbe paleograficamente di agevolissima spiegazione, perchè precede ων. Se si ritiene τῷ bisogna spiegarlo come un dativo di rapporto e tradurre *«riguardo al muoversi»*. Ma il miglior testo, a quanto credo, si nasconde nella lezione del codice F (con B il più autorevole dei codici laerziani) che legge καὶ τό invece di τῷ, ora il καί mi pare veramente genuino, per il parallelismo con καὶ κατὰ τὸν ἐλάχιστον κτέ. che segue, onde proporrei di seguire gli indizi forniti da F, e leggere καὶ τῷ o κἂν τῷ, oppure καὶ ⟨κατὰ⟩ τό. Si noti che lo scambio di ο ed ω è consueto nei codici laerziani, vedi anche poco prima ἑκατέρων per — ρον, θᾶττον per — ων, e sotto τῶν ἐλαχίστων per τὸν ἐλάχιστον (συνεχῆ χρόνον). Ad ogni modo questi particolari non mutano il significato essenziale del testo.

[5] V. s. n. 1 e 4.

[6] Così i codici. L'Usener seguito da altri, come p. e. l'Arnim, muta questo εἰ in ἤ; l'Arnim dopo ἢ μη ἐφ' ἕνα, pone una lacuna contenente queste parole: καὶ ὅταν συνεχῆ ἔχωσι κίνησιν ἢ μὴ συνεχῆ. Il Giussani ed il Tescari leggono εἶτα invece di εἰ. Il Tescari ha il merito di avere giustamente posto in luce certe inconseguenze del Giussani, ma adottandone poi la lezione, fu tratto fuori strada onde non vide il vero senso del passo ed i suoi rapporti con la dottrina relativa. Per di più si noti che la congettura εἶτα non è giusta neppure sintatticamente, perchè, con εἶτα, invece di ἀντικόπτουσιν, ci vorrebbe ἀντικόπτειν.

[7] L'Usener toglie dal testo le parole κατὰ τοὺς — χρόνους, che non solo non sovrabbondano, ma sono necessarie alla esposizione della dottrina.

ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων· ἐπεὶ τό γε θεωρούμενον πᾶν ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ ἀληθές ἐστιν.

« Orbene [come gli atomi, quando sono liberi, sono equiveloci solo sinchè non subiscono intoppi, così] anche quando si trovano nei complessi corporei, si potrà dire che — pur essendo equiveloci, nel muoversi in una sola direzione, gli atomi che si trovano nei corpi [1], e nel minimo tempo continuato del loro moto — essi sono più o meno veloci, se [2] non [si muovono] in una sola direzione, nei tempi rapidi come il pensiero, ma rimbalzano continuamente, finchè la continuità del moto [del complesso, che è la risultante delle traiettorie degli atomi per opera di tali rimbalzi], giunga ad essere percepita dal senso. Infatti l'illazione che si volesse ricavare intorno all'invisibile [moto atomico], che cioè anche i moti [atomici] percepibili solo mentalmente dovranno necessariamente compiersi in una sola direzione, non è vera in siffatti casi [3]: poichè è vero tanto ciò che ci è attestato dalla vista [cioè la continuità del moto del corpo e la diversa velocità dei singoli corpi in moto] come ciò che ricaviamo dall'intuizione mentale [cioè l'equivelocità degli atomi nei singoli tragitti e il loro continuo rimbalzare, quando trovino ostacoli] ».

Chi confronti questa traduzione, corrispondente alla lezione del testo manoscritto, con quello che avevamo ricavato prima dalle premesse della dottrina di Epicuro, vedrà che ad esso corrisponde esattamente; onde ha conferma sia la nostra

---

[1] Queste parole τὰς ἐν τοῖς ἀθροίσμασιν ἀτόμους, potrebbero essere una glossa; ma chiunque conosca bene lo stile di Epicuro e degli epicurei, sa come essi talora usano riempitivi, mentre tal altra sono troppo succinti: del resto la frase deve essere stata introdotta, dall'autore o da altri, perchè non si credesse che il soggetto di φέρεσθαι fosse σύγκρισις.

[2] Che l'εἰ del testo non debba mutarsi per ragioni formali, è chiaro a chi consideri quanto spesso in greco, e sopratutto nelle frasi con εἰ, si sottintenda una forma verbale ricavata dal verbo precedente (cfr. p. e. Herod., VII, 31; Soph., *Ai.*, 886; *Philoct.*, 1204: cfr. Thuc., VI, 79; VIII, 14; Xen., *Cyr.*, IV, 4, 13; v. Kühner-Gerth, *Synt.*, § 599, 2) e del resto un simile elissi debbono supporre anche quelli che lo mutano. Quanto al senso poi ed alla dottrina, la necessità di mantenerlo s'è vista sopra p. 233 sg. cfr. qui sotto p. 237 sg.

[3] Si allude ai casi dei complessi atomici che si muovono con moto rallentato dagli urti. Quanto agli altri casi, vedi i luoghi citati in fine della n. preced.

indagine, sia la tradizione manoscritta, sinora tanto mutata per dire ciò che ad ogni critico pareva opportuno[1]. Occorre però soggiungere alcune osservazioni per evitare malintesi. Anzitutto Epicuro in questi periodi, sia nel modo con cui il primo d'essi è congiunto con i precedenti, sia nella brevità con cui tocca di dottrine assai sottili, si comporta come in più altri luoghi di questa epistola (particolarmente nei § 46 e sgg. che esamineremo più oltre), in cui, dovendo parlare a discepoli già progrediti[2], nelle questioni che richiederebbero una lunga trattazione, dice solo alla brava quel tanto che può servire a richiamare alla mente dei lettori una dottrina già loro nota nei particolari. Sta a noi ricavare quale fosse nell'integrità, dagli scarsi elementi che ci porge, servendoci delle altre attestazioni giunteci altrimenti.

Da ciò che abbiam detto sopra, non vi è più dubbio che gli atomi nei complessi sono sempre equiveloci durante i singoli rimbalzi, mentre la velocità complessiva varia secondo il numero dei rimbalzi. E si deve anche osservare che il *καί* innanzi a *κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον*, deve conservarsi, e può spiegarsi in due modi. Infatti si può ritenere traducendo, come ho tradotto a p. 96: «in quanto si muovano in una sola direzione e [in essa si muovano] nei minimi tempi successivi del loro moto», ed intendendo che gli atomi possono muoversi in una sola direzione, sia nel medesimo tragitto fra urto ed urto, ed in questo senso sono equiveloci, sia ritornando alla primitiva direzione dopo uno o più urti, ma in questo caso il loro corso ha subito l'influsso dell'ἀντικοπή. Oppure si può ritenere, con una spiegazione più sottile e che mi è sembrata più conveniente, quando già era stampata la traduzione di questi paragrafi. Cioè, si deve ricordare che ogni minimo spazio indivisibile è percorso in un tempo indivisibile, e che perciò tutti i minimi di moto

[1] Naturalmente anch'io dovetti accettare qualche lievissima, ovvia correzione, già fatta dai primi editori, v. s. p. 234 n. 5, ma si tratta di quel continuo scambio di lettere (o per ω; ω per ου) che avviene sempre nei codici di Laerzio, sono dunque pure varianti grafiche, non violente mutazioni.

[2] V. il proemio della lettera.

percorsi dagli atomi sono eguali, perchè corrispondono tutti ad un'unità indivisibile[1]. Dunque gli atomi non sono solo equiveloci fra rimbalzo e rimbalzo, ma anche (e perciò il καί) nei minimi tempi successivi del loro moto. In questo senso il καί è anche più utile, anzi necessario, e la distinzione è prettamente epicurea.

Resta ora da spiegare l'εἰ che fu oggetto di tante mutazioni da parte dei critici. Dopo ciò che abbiamo osservato sopra (p. 233 sg.), la spiegazione è agevole: poichè non in tutti i complessi e non in tutte le condizioni esterne, gli atomi subiscono continui contraccolpi per ostacoli che impediscano loro di muoversi sempre in una sola direzione e faccian sì che il complesso non si muova con velocità atomica, ma con moto ritardato dai continui rimbalzi degli atomi. Infatti anzitutto i *simulacri*, come abbiamo visto, anche nella nostra atmosfera, si muovono con velocità pari a quella del pensiero (v. § 47) ed i loro atomi non subiscono *nessun ostacolo o pochissimi ostacoli* che ne devino il moto[2]. E similmente i fulmini (v. Lucr., IV, 323 sgg.), sono anch'essi mirabilmente celeri, perchè: *quae sunt illius semina cumque E regione* (cfr. l'espressione di Epic. πόρος σύμμετρος) *locum quasi in unum* (ἐφ' ἕνα τόπον) *cuncta feruntur*. Lo stesso dicasi della luce del sole, pur essa meravigliosamente celere, anche attraverso la nostra atmosfera[3], in cui persino i corpi più sottili possono essere soggetti ad urti, sia pur minimi (tanto che Epicuro, nel caso p. e. dei *simulacri,* dice «*nessuno o pochi urti*») e perciò i loro atomi possono subire rimbalzi che ne ritardino i moti. Ma è naturale che altri complessi ancor più sottili, come p. e. i *simulacri* degli dèi, che sono percettibili solo dalla mente, per la loro estrema sottigliezza[4], e

---

[1] Vedi Simpl., *Phys.*, 938, 21 Diels., διὸ καὶ τοῖς περὶ τὸν Ἐπίκουρον ἀρέσκει ἰσοταχῶς πάντα διὰ τῶν ἀμερῶν κινεῖσθαι: e poco sopra, τὸ γὰρ ἄτομον καὶ τὸ ἀμερὲς ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ καὶ τὸ θᾶττον διέρχεται καὶ τὸ βραδύτερον.

[2] Cfr., Lucr., IV, 195 sgg.

[3] V. s. il passo di Lucrezio cit. a p. 233.

[4] V. Aët., I, 7, 34, p. 306 D. Ἐπίκουρος ἀνθρωποειδεῖς τοὺς μὲν θεούς, λόγῳ δὲ πάντας θεωρητοὺς διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεων. Cfr.

che ci vengono dagli *intermundia*; non trovino negli spazi intermondani, urti di sorta (dato che sì pochi ne incontrano gli altri simulacri nella nostra atmosfera) e che perciò i loro atomi debbano muoversi, almeno per lunghissimi tratti, in una sola direzione senza rimbalzi. E che a ciò pensasse Epicuro si vede anche dal periodo seguente ove si dice che l'illazione intorno ai moti invisibili degli atomi, che cioè essi, anche nei tempi solo percettibili mentalmente, debbano muoversi in una sola direzione, non è giusta *in siffatti casi*, cioè in quei casi in cui vi sia ἀντικοπή, mentre altri ve ne sono in cui tale ἀντικοπή non si ha. Ed alla possibilità di questi casi alludono appunto, come vedemmo, l'εἰ e l'avversativa che segue. Restano così ristabiliti il testo genuino e la vera dottrina di Epicuro.



Possiamo ora procedere allo studio di un'altra dottrina con questa connessa, quella cioè della velocità dei simulacri, di cui Epicuro tratta nei § 46 sgg. di quest'epistola, non meno difficili di quelli ora studiati e non meno discussi per l'interpretazione del testo. Fra le altre difficoltà v'è anche il modo assai brusco e strano con cui questi periodi si riattac-

---

scolio a *Massima cap.*, I e mia note ivi. [Dello scolio a questa sentenza tratta R. Philippson in due articoli (*Zur Epikureischen Götterlehre*, « Hermes », 1916, p. 568 sgg.: e *Nachträgliches zur Epikur. Götterlehre*, « Ibid. », 1918, p. 358 sgg.) giunti a mia conoscenza solo ora, e degni della maggiore considerazione. Il Philippson si accorda con me (p. 579; 360 sg.) nel ritenere impossibile οὓς μὲν — οὓς δὲ nel senso ovvio, « *gli uni — gli altri* »., come s'intese fin ora; perchè anch'egli osserva che non abbiam notizia alcuna che Epicuro ammettesse due categorie di dèi, nè si vede in qual modo potesse ammetterli. Ed egli conviene pure che questo testo debba consuonare con quello di Cicerone: come me conserva ἀποτετελεσμένων. Propone invece un ingegnoso modo di serbare l'espressione οὓς μὲν — οὓς δέ, riferendola « non al soggetto ma al predicato », (v. « Hermes », 1918, p. 360, ove cfr. Isocr., *Helena*, I. 1) e cioè come indicante i due modi di conoscenza che noi possiamo avere dei numi, e spiega: « Epikur nennt die Götter durch Vernunft erkennbar teils als κατ' ἀριθμόν existirend, teils gemäss der Gleichartigkeit usw. » Anche κατ' ἀριθμόν intende in maniera diversa dallo Scott, cioè ritiene sia = καθ' ἕκαστον. Notevolissimi anche sono i contributi che egli porge alla ricostituzione di parecchi testi di Filodemo].

cano ai precedenti, onde il Giussani crede siano avvenuti spostamenti nella trascrizione dell'epistola, e che questi passi ed altri siano stati trascritti fuori posto. Dirò subito che son persuaso il Giussani abbia torto; ma, per non intralciare la trattazione, mi occuperò dopo di questi presunti spostamenti; per ora esaminerò solo la dottrina come appare nei singoli punti e nel complesso, per stabilire quale debba essere l'interpretazione e la lezione di questi periodi.

Epicuro, dopo aver affermato l'esistenza dei simulacri (εἴδωλα), e la loro sottigliezza, ed avere brevemente indicato che nulla osta nei fenomeni di cui abbiamo esperienza a che possano dai corpi staccarsi delle emanazioni sottilissime, atte a riprodurre gli accidenti della loro superficie ed a conservare l'ordine e la disposizione che gli atomi avevano nei corpi solidi da cui si staccano, continua:

καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων[1] γινομένη, πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. βράδους γὰρ καὶ τάχους ἀντικοπὴ καὶ οὐκ ἀντικοπὴ ὁμοίωμα λαμβάνει. « Si badi poi che il moto il quale avvenga attraverso il vuoto, senza alcun ostacolo di urti, compie ogni percorso immaginabile con inconcepibile velocità; infatti sono gl'intoppi o l'assenza di essi che ci si rivelano sotto la specie di lentezza o di velocità ».

La dottrina qui esposta è ormai in gran parte chiara da quello che già abbiam ricavato nell'esame dei § 61 sgg. Ed una conferma a ciò che abbiamo detto sopra, risulta anche dalle parole stesse di Epicuro in questo passo: egli infatti parla del *moto nel vuoto* che avvenga senza ἀντικοπή, non specificando che sia moto atomico e di atomi non in complessi, perchè abbiamo visto che vi possono essere appunto certi complessi atomici, in certe condizioni, in cui gli atomi non subiscono ἀντικοπή, onde il loro moto si può equiparare affatto a quello degli atomi liberi. Così pure il secondo periodo è ormai chiaro: noi non possiamo vedere gli urti atomici, nè i loro

[1] Così i codici, l'Usener legge ἀντικοψόντων.

rimbalzi, ma essi però si rivelano indirettamente sotto la specie di lentezza o celerità del moto, che è la conseguenza del numero maggiore o minore di rimbalzi o dell'assenza assoluta di essi. Epicuro dice qui la stessa cosa che nel § 62, quando accenna a quei rimbalzi degli atomi che avvengono in tempi veloci come il pensiero, e fanno sì che la traiettoria totale e continua del complesso corporeo ne sia ritardata e si compia non già con il moto atomico di insuperabile rapidità, ma con velocità percepibile con il senso.

Più difficile invece è ciò che segue, sia per la lezione sia per l'interpretazione del testo. Ecco dunque come credo debba leggersi e interpretare il passo: οὐ μὴν οὐδαμῇ [1] κατὰ τοὺς διὰ λόγου θεωρητοὺς χρόνους καὶ τἀποφερόμενον [2] σῶμα ἐπὶ τοὺς πλείους τόπους ἀφικνεῖται [3] (ἀδιανόητον γάρ, καὶ τοῦτο συναφικνούμενον [4] ἐν αἰσθητῷ χρόνῳ ὅθεν δήποθεν τοῦ ἀπείρου οὐκ ἐξ οὗ ἂν περιλάβωμεν τὴν φορὰν τόπου ἔσται ἀφιστάμενον) ἀντικοπῇ γὰρ ὅμοιον ἔσται, κἂν μέχρι τοσούτου τὸ τάχος τῆς φορᾶς μὴ ἀντίκοπτον καταλίπωμεν. χρήσιμον δὴ καὶ τοῦτο κατασχεῖν τὸ στοιχεῖον. «E veramente non è in alcun modo possibile che anche il complesso corporeo in moto che vediamo giungere a noi, percorra nei tempi solo concepibili mentalmente le molteplici traiettorie [che compiono i suoi atomi] [5], (questo infatti non

---

[1] Così leggo invece della lezione dei codici: οὐ μὴν οὐδ' ἅμα: l'Usener, seguito dal Giussani e dal Tescari, legge, οὐ μὴν οὔθ' ἅμα, lezione arbitraria, perchè non segue poi un altro οὔτε, onde essi sono costretti ad inserirvelo. Il Kochalsky congettura οὐ μὴν οὐχ ἅμα.

[2] Così correggo la falsa lezione dei codici κατὰ τὸ φερόμενον: l'Usener, seguito anche qui dal Giussani e dal Tescari, corregge καὶ τὸ φερ.: il Kochalsky καὶ ἀποφερόμενον, ma l'articolo lo credo necessario, perchè non si tratta di qualsiasi corpo (ed infatti anche l'atomo è un corpo) ma del complesso corporeo, che si muove con i suoi atomi e che giunge a noi con velocità sensibile, in contraposizione con gli atomi stessi.

[3] Pongo tra parentesi tutto quello che segue, ἀδιανόητον — ἀφιστάμενον, i critici e gli editori invece pongono fra parentesi solo ἀδιανόητον — τοῦτο. V. s. p. 241 n. 1.

[4] Così i codici, invece l'Usener, il Giussani, il Tescari e il Kochalsky, inseriscono un οὔτε, leggendo ⟨οὔτ'⟩ ἀφικνούμενον (Usener), od ⟨οὔτε⟩ συναφικνούμενον (Giussani).

[5] Per simili casi di ellissi, in frasi con πολύς, πλείω ecc., da compiersi mentalmente dal lettore, v. Kühner-Gerth., *op. cit.*, II, p. 696.

solo è inconcepibile, ma in tal caso[1] questo corpo, mentre viene tutt'insieme in un tempo sensibile da un punto qualsiasi dello spazio, dovrebbe essersi mosso da un punto diverso da quello da cui percepiamo la direzione del suo moto), per ciò che[2] la velocità del moto sarà adeguata agli intoppi incontrati, anche se fin a questo punto non ne abbiamo tenuto conto. Ed è senza dubbio utile tenere a mente anche questo principio ».

Anche tradotto, il passo non è subito intelligibile, perchè Epicuro, qui come altrove in questa lettera, si esprime in modo non perspicuo per chi non sia iniziato alla sua dottrina, come erano i lettori a cui dedica questa epistola. Vediamo dunque di sgrovigliare l'intrico. Ed anzitutto, non tenendo conto della parentesi, Epicuro vuol dire questo: se osserviamo un complesso corporeo in moto, è evidente che esso non percorre ad una ad una tutte le traiettorie dei suoi atomi, che si muovono con velocità pari a quella del pensiero, appunto perchè il suo moto è la risultante di quelli dei suoi atomi e si compie con velocità sensibile, che, come si è visto, è l'effetto degli urti e la specie sotto cui tali urti invisibili si rivelano a noi. Che si tratti di un complesso corporeo, risulta anche dalle parole messe fra parentesi, ove si parla di velocità sensibile; infatti gli atomi si muovono con velocità pari a quella del pensiero, e non già con velocità sensibile.

Resta ora da interpretare la parte posta fra parentesi, la cui spiegazione è anche più difficile. Infatti neppure il Gius-

---

[1] Mettere fra parentesi solo le parole ἀδιανόητον καὶ τοῦτο (s. n., p. 240, n. 3) non è giusto, perchè si farebbe dire ad Epicuro «*anche* questo è assurdo», mentre prima non s'è rilevata nessun'altra assurdità a cui vada riferito l'*anche*. Invece si deve notare che qui Epicuro fa uso di una struttura da lui usata pure altrove, quando, dopo avere indicato che un'ipotesi è inaccettabile o assurda, riferisce con una proposizione copulativa, un argomento per dimostrarne l'impossibilità: v. infatti § 57 οὔτε γὰρ ὅπως... ἔστι νοῆσαι, πῶς τ' ἂν ἔτι τοῦτο πεπερασμένον εἴη τὸ μέγεθος; cfr. § 56 πᾶν δὲ μέγεθος ὑπάρχειν οὔτε χρήσιμόν ἐστι... ἀφῖχθαί τε ἂμ' ἔδει καὶ πρὸς ἡμᾶς ὁρατὰς ἀτόμους. Quanto all'uso del futuro (ἔσται) dove in italiano possiamo usare anche il condizionale, cfr. § 58 πολλὴν γὰρ ἔνδειαν ἕξει τοῦτο πάσχειν ὑπ' ἐκείνης.

[2] Il γάρ qui potrebbe anche avere il significato di *e cioè*, come spesso, cfr. p. e. *Ep. ad Er.*, § 72 (p. 24, 13 Usen.).

sani, che più acutamente di ogni altro si è occupato di questo passo, è riescito a dare una spiegazione di queste parole, mentre le sue osservazioni sono veramente utili per delucidare ciò che precede [1]. Egli però non solo procede da una lezione arbitraria (v. s. p. 240 n. 4) e che fa violenza al testo manoscritto, ma anche ne ricava un senso che non può in alcun modo ammettersi. Secondo lui infatti (e con lui si accorda il Tescari) Epicuro vorrebbe dire, che il corpo non può seguir tutti i moti dei suoi atomi, perchè essendo essi venuti da ogni parte dello spazio, prima di far parte del corpo e di trovarsi ivi nei moti atomici proprî del corpo, anche il corpo avrebbe dovuto venire tutt'intero d'ogni parte dello spazio. Ma sarebbe il colmo dell'assurdità, se si pensasse che un corpo possa avere preso parte ai moti dei suoi atomi *anteriori* alla sua formazione. E poichè tale significato deriva dai mutamenti introdotti nella lezione manoscritta è anche più condannabile, ed è prova che a torto si mutò il testo dei codici.

E veramente il testo manoscritto può dare un senso migliore, sinora non veduto. Epicuro, dunque, nelle parole poste fra parentesi, osserva che l'ipotesi presunta, non solo è per sè impensabile, ma in contradizione con l'esperienza: se infatti il corpo dovesse seguire le traiettorie dei suoi atomi, il suo moto sensibile, che possiamo seguire con l'occhio in ciascun momento, sarebbe non già continuo, ma vibrante e discontinuo; perciò in ogni singolo momento dovrebbe partire da un punto diverso da quello da cui lo vediamo partire [2].

---

[1] V. *Studi Lucreziani*, p. 115 sg. Anche però rispetto alla parte precedente di questo passo mi scosto da lui, non solo per la lezione, ma altresì per l'interpretazione, in quanto egli, non riconnettendo direttamente il primo periodo con il secondo γάρ, crede che Epicuro si fermi solo a confutare un'ipotesi assurda, mentre in verità egli si serve di un argomentazione *ad absurdum* per provare che velocità ed ἀντικοπή sono concetti correlativi.

[2] Non dobbiamo stupirci che Epicuro si fermi a combattere un'obiezione così capziosa, nè che essa gli sia stata rivolta. Tali erano infatti non di rado le polemiche filosofiche del tempo; basta ricordare l'esempio di Lucr., I, 464 sgg.: l'argomentazione contro gli avversari che s'intravede nei frammenti del l. II del π. φύσεως di Epicuro, circa la dottrina degli εἴδωλα, e le polemiche sul moto riferite da Sesto Empirico.

Cioè (per spiegarsi meglio con un esempio), supposto un corpo poliedrico di cui, per semplicità grafica, considereremo una faccia triangolare A B C, il cui vertice sia B e la base A C, e supponendo che esso si muova con moto sensibile lungo una linea A C D E..., che sia un prolungamento della base A C, se esso dovesse seguire le diverse traiettorie dei suoi atomi, che si compiono con velocità pari a quella del pensiero, ne verrebbe p. e. che, in un dato momento in cui il corpo sia giunto al punto D (sulla linea A E), se uno dei suoi atomi in quel momento, da un punto X qualsiasi interno, sia giunto rimbalzando ad un altro Y, noi dovremmo vedere la traiettoria del corpo in moto partire da Y, e non seguire esso quella traiettoria che effettivamente segue, come ci attesta l'occhio, lungo la linea A C E.

Epicuro ha dunque affermata così la correlazione necessaria fra ἀντικοπή e velocità, ed avverte che tale principio bisogna tenerlo bene a mente, appunto perchè dovrà servirsene poi, come vedemmo, nel § 61 sg.

Dell'importanza di quest'ultima frase per la critica del testo ci occuperemo più tardi [1], quando tratteremo della struttura di quest'epistola. Vediamo ora ciò che segue. Epicuro, dopo avere determinato il principio che velocità ed intoppi sono concetti correlativi, riprende a trattare del moto dei simulacri. Anche qui la lezione dei codici è da correggersi e dalla costituzione del testo dipende l'interpretazione. L'Usener legge:

εἶθ' ὅτι τὰ εἴδωλα ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται, οὐθὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων· ὅθεν καὶ τάχη ἀνυπέρβλητα ἔχει, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα πρὸς τῷ ⟨τῷ⟩ ἀπείρῳ αὐτῶν μηθὲν ἀντικόπτειν ἢ ὀλίγα ἀντικόπτειν, πολλαῖς δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι. La prima parte, sino ad ἀνυπέρβλητα ἔχει, non offre difficoltà:

« Ciò posto, siccome nessuno dei fenomeni che cadono sotto i sensi si oppone a che i simulacri possano essere di

[1] V. o. p. 247 sgg.

insuperabile sottigliezza, ne consegue che essi debbano anche avere insuperabile velocità... ».

Le difficoltà incominciano in ciò che segue. Anzitutto come deve interpretarsi σύμμετρον, e come deve correggersi la lezione dei manoscritti πρὸς τῷ ἀπείρῳ, certamente corrotta perchè manca l'articolo richiesto dall'infinito che segue? Già anticamente, sin dalla versione Ambrosiana, e di recente dal Tescari e dal Kochalsky, si supplì πρὸς ⟨τὸ⟩ τῷ, intendendo σύμμετρον nel senso di *adeguato*. Ma lo studio di altri testi epicurei, credo dimostri che σύμμετρον debba intendersi in altro senso, cioè come *simmetrico*, tutto in una direzione. Infatti abbiamo veduto che l'insuperabile velocità atomica da Epicuro è fatta dipendere dall'avere gli atomi il loro corso *tutto in una direzione* (v. § 62), e lo stesso dice Lucrezio quando parla della luce (II, 160 sgg.) e del fulmine (VI, 344 sgg.). Per di più Epicuro stesso, nei frammenti del libro secondo del π. φύσεως, col. II, 10 sgg., dà come ragione della velocità dei simulacri il muoversi essi con un flusso continuo e non interrotto da ostacoli (ποιεῖν o παρέχειν συνεχῆ τὸν ῥοῦν): ed anche nel passo del π. φύσεως, recato da me a p. 84, n. 3, ricorre per tali efflussi la frase συμμέτρως ἐχούσαις. Anche i testi latini che si riferiscono al moto dei simulacri epicurei accennano essi pure a questa circostanza (v. Us., fr. 319, p. 221, 12; fr. 320, p. 221, l. 25 *iugi fluore*), come vi accenna una nuova testimonianza, probabilmente derivata da Posidonio, pubblicata recentemente dal Crönert (*Rh. Mus.*, 1907, p. 128 [κατὰ στάθμην]). Si vede dunque che σύμμετρος πόρος si deve intendere del corso *simmetrico*, senza deviazioni, su di una sola linea, cioè κατὰ στάθμην. E ciò concorda con la dottrina da noi già studiata sulla velocità degli atomi. Si noti ancora che tale corso in una sola direzione, si può avere sia per cause interne, quando gli atomi di un complesso non urtino fra loro per moti intestini e non rimbalzino in diverse direzioni — ciò che nei simulacri avviene per essere essi sottilissimi — sia per cause esterne, non ricevendo urti dall'ambiente esterno che ne trasformino il moto di continuo in vibratorio. A questa duplice ragione si allude dunque

leggendo πρὸς τῷ ⟨τῷ⟩ col Meibon. Resta ora a vedere la lezione di ciò che segue. L'Usener legge πρὸς ⟨τῷ⟩ τῷ ἀπείρῳ αὐτῶν μηθὲν ἀντικόπτειν... πολλαῖς δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι: e intende ἀπείρῳ nel senso di *infinita sottigliezza*: ma ciò è impossibile, non solo perchè ἄπειρος da solo non si comprende come possa significare *infinitamente sottile*, ma anche perchè, subito dopo, ἀπείροις è usato come affine a πολλαῖς, perciò proprio in senso contrario a quello che egli gli attribuisce nella frase precedente. Perciò il Tescari ed il Kochalsky, non vedendo altro modo di sfuggire a questa difficoltà, pongono dopo ἀπείρῳ una lacuna d'incerta ampiezza, che essi non riescono a colmare. Ma chi osservi che Epicuro ama l'uso del neutro sostantivato con un genitivo seguente, particolarmente caro anche a Tucidide[1] (v. *Ep. ad Erod.*, § 79 τὸ μακάριον τῆς γνώσεως, v. mia n. ivi; *Ep. a Menec.*, § 124 τὸ τῆς ζωῆς θνητόν: § 126 τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν: cfr. *Mass. cap.*, XXXIX τὸ μὴ θαρροῦν), si persuaderà che debba leggersi πρὸς τῷ ⟨τῷ μὴ⟩ ἀπείρῳ αὐτῶν. Infatti anche i simulacri incontrano ostacoli (v. § 48), ma pochi o nessuno ne incontrano ciascuno singolarmente, mentre, quando si consideri l'infinita successione di simulacri che affluiscono da un oggetto, gli ostacoli sono molti, ma sono ripartiti fra i singoli simulacri e perciò, non solo non rallentano il corso di ciascuno di essi, ma, come osserva Epicuro stesso § 50, v'è tosto compenso dal successivo accorrere dei nuovi, affatto simili al precedente deformato, gli atomi dei quali sostituiscono quelli deviati e mancanti nel simulacro precedente. In tal modo l'immagine, quando non giunga troppo di lontano, viene a noi non deformata[2], perchè, osserva giustamente Lucrezio, noi non vediamo i singoli simulacri, che sono impercettibili e la cui impressione sui nostri sensi dura un tempo infinitamente breve, ma la continua successione di essi che ci dà un'immagine complessiva e continuata: all'incirca come,

---

[1] Cfr. p. es., THUC., I, 22. τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν, e *passim*.

[2] Naturalmente si intende sempre parlare di simulacri che non incontrino uno schermo non permeabile nel loro corso.

diremmo noi, nel cinematografo non percepiamo staccate le singole immagini fotografiche, ma abbiamo la visione complessiva del continuo succedersi di esse. E che i simulacri debbano incontrare qualche ostacolo nel loro continuo succedersi, risulta anche dalla circostanza che noi, secondo Epicuro, percepiamo la distanza per mezzo dell'aria che i simulacri spingono contro l'organo visivo [1]. Giustamente perciò Epicuro, secondo la semplicissima correzione da me introdotta, osserva che si può dire i simulacri non incontrino nessun ostacolo o pochi ne incontrino, purchè non si consideri un numero illimitato di essi. E probabilmente in ciò che segue potrebbe leggersi πολλοῖς (codd. πολλαῖς) δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι, cioè: «mentre quando i simulacri sono molti, ed in infinita successione, tosto incontrano qualche ostacolo». Ma poichè i codici hanno πολλαῖς, si può ritenere per prudenza tale lezione, dando a πολλαῖς come sostantivo ἀτόμοις, che del resto Epicuro sottintende anche altre volte. In tal modo il significato dell'ultimo membro diviene più generale, ma egualmente esatto; perchè una grande moltitudine ed infinita successione d'atomi, sia componenti simulacri sia altri corpi, nel passare attraverso all'aria incontra sempre ostacoli.

Il passo ora studiato deve dunque leggersi così: ὅθεν καὶ τάχη ἀνυπέρβλητα ἔχει, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα πρὸς τῷ ⟨τῷ μὴ⟩ ἀπείρῳ [2] αὐτῶν μηθὲν ἀντικόπτειν ἢ ὀλίγα ἀντικόπτειν, πολλαῖς δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι. Cioè: «ne consegue che essi debbano avere anche insuperabile velocità, perchè il loro corso è sempre in linea retta, e per di più, quando si consideri un numero non illimitato di essi, nessuno o pochi ostacoli trovano nel loro corso, mentre molti atomi ed in infinita successione tosto incontrano qualche ostacolo».

---

[1] Cfr. Lucr., IV, 241 sgg.

[2] Precedentemente m'era parso dovesse leggersi ⟨τῷ μὴ⟩ ἀπείρῳ ⟨ῥῷ⟩ αὐτῶν (v. s. p. 244, il passo citato del π. φύσεως, e gli altri frammenti di quel libro, ove ricorre spesso ῥοῦς come parola tecnica, per indicare il flusso dei simulacri); ma tale aggiunta non è necessaria, e l'uso epicureo mi conferma la lezione data sopra.

II

È opportuno ora aggiungere qualche osservazione sopra la struttura di quest'epistola e sull'ordine delle dottrine in essa trattate. Non pochi furono coloro che trovarono in essa del disordine, onde dubitarono che nella tradizione manoscritta fossero avvenuti degli spostamenti; opinione che il Giussani riprese con ingegnosa dialettica ed ampia indagine, proponendo un rimaneggiamento generale che importerebbe molteplici trasposizioni, e un rimpasto di tutta la materia esposta in questo breve compendio epicureo. Non è mia intenzione confutare ad uno ad uno gli argomenti esposti, cosa che mi porterebbe troppo in lungo in questa Appendice; mi basterà mostrare che precisamente per la prima parte di questa epistola è accaduto presso a poco quel che accadde per le *Massime capitali*, cioè non si è scorto il criterio che guidò Epicuro nella disposizione delle diverse dottrine, cosicchè, mentre queste sono disposte con ordine prestabilito e conveniente, il preteso ordine che altri vi volesse introdurre sarebbe disordine ed inconseguenza. E ciò non dico a biasimo del Giussani, di cui tante sono le benemerenze verso Lucrezio ed Epicuro, e che ha il merito anche qui di aver posto un quesito che deve essere risolto, ma per consigliare cautela nel sostituire criteri nostri a quelli degli autori classici, massime quando si tratti di scritti di carattere esoterico come questi, in cui la tradizione di scuola e l'insegnamento orale dovevano compire molte lacune, lumeggiare molti punti trattati solo di scorcio, e dar ragione di certi ordinamenti, scelti a ragion veduta, ma dei quali il criterio informatore era palese solo a chi fosse già esperto dell'intero sistema.

Che questa lettera fosse destinata a lettori già esperti dell'epicureismo, è detto nei primi periodi introduttivi, che già abbiamo più volte richiamati. Orbene, per tali lettori Epicuro vuol dare prima uno schizzo (τύπος) generalissimo

della dottrina fisica, e poi esporre alcune teorie più ampiamente, senza badare proprio a quell'ordine che sarebbe utile seguire per i principianti, appunto perchè ad essi non era indirizzata questa epistola, ma il *Grande compendio*. Ed è probabile, per quanto credo, che Epicuro abbia voluto in qualche punto fare di questo suo scritto un complemento a quel compendio più ampio, insistendo magari maggiormente su qualche dottrina più astrusa, trattata là più brevemente, come forse, per es., quella delle *partes minimae*. Ripeterò dunque che noi dobbiamo *accettare* l'ordine prescelto da Epicuro, e cercare di comprenderne le ragioni, anche se in qualche luogo la causa di una disposizione alquanto saltuaria dovesse essere non teoretica ma psicologica, cioè la fretta con cui questo scritto fu compilato; perchè è evidente che esso non fu curato dall'autore come altri, ad esempio l'*Epistola a Meneceo*, ed è naturale anche che il filosofo che fra tutti quelli dell'antichità compose il maggior numero di opere (come ci attesta Diogene Laerzio) e che non era certamente uno scrittore di razza, debba non di rado aver concesso molto alla rapidità, a scapito della chiarezza e dell'esposizione nitida ed impeccabile. Ma tali ragioni psicologiche non è punto necessario invocare per quei paragrafi della prima parte di questa epistola (§ 42 sgg.), da cui il Giussani vuole iniziare le sue molteplici trasposizioni.

Egli infatti, analizzando i primi paragrafi, osserva giustamente che dopo la breve introduzione e i pochi periodi intorno alla dottrina della conoscenza (cioè la *canonica* epicurea) comincia l'esposizione della fisica; ma a torto crede che questa parte generalissima, che tratta dei primi principi fondamentali, proceda ordinata solo sino a mezzo il § 42, dopo di che comincerebbe il disordine. E l'errore del Giussani proviene dal non essersi reso conto che dopo l'esposizione della dottrina che nulla si genera dal nulla e che nulla perisce nel nulla[1] (donde deriva il corollario dell'immutabilità dell'universo), e dopo l'enunziazione dell'esistenza della

[1] § 38 sgg., p. 74 sgg. della mia traduzione.

materia, del vuoto e degli atomi, che compongono i complessi e che sono indistruttibili ed immutabili, incomincia una sezione nuova, ove si enuncia un punto essenziale dell'atomismo, cioè l'*ἀπειρία* [1], che Cicerone chiama anche *vis infinitatis*. Infatti, in ciò che segue (§ 41-45), si espone che infiniti sono i mondi, infinito è il vuoto, infinito il numero degli atomi di ciascuna forma atomica (mentre le forme stesse sono non già infinite ma di numero inconcepibile), infinito il moto ed infinito è il tempo e ciò che in esso esiste, cioè gli atomi ed il vuoto. Queste sono le premesse fondamentali della *vis infinitatis*, da cui derivano parecchi corollari importantissimi, componenti la dottrina dell'ἰσονομία [2] e fra essi appunto quello dell'*infinità dei mondi* (§ 45). Perchè essa è la naturale conseguenza dell'infinità dello spazio, della materia, del vuoto, e degli atomi di ciascuna delle forme atomiche, i quali, osserva Epicuro, non possono essere esauriti nè da un sol mondo nè da un numero finito di mondi [3], onde i mondi debbono necessariamente essere infiniti. Come si vede dunque, quando si sia trovato il criterio informatore di questa parte dell'epistola, l'ordine ne risulta perfetto, ed i paragrafi 41 (seconda metà) — 45 formano un tutto indissolubile [4]. Orbene al Giussani, che non vide questo principio

---

[1] Cic., *De fin.*, I, 6, 21: cfr. *De nat. deor.*, I, 19, 50: cfr. anche *Ep. a Pitocle*, § 116, e nota che ivi la dottrina dell'ἀπειρία è posta non solo fra le più importanti, ma subito dopo quella delle ἀρχαί, che anche qui precede.

[2] Circa l'ἰσονομία epicurea non s'è badato al precedente di Alcmeone: vedi Alcm., *fr.* 4 Diels. Ottime osservazioni sull'ἰσονομία d'Epicuro sono negli articoli citati del Philippson.

[3] A questa dottrina della *vis infinitatis*, si richiama Alexander Aphrod., *Quaest.*, III, 12, p. 199, 20 Spong., ὅτι δὲ πλείω τὰ ἄπειρα κατὰ τοὺς ἀπείρους τὰς ἀρχὰς λέγοντας, καὶ ἐκ τούτων γνώριμον. λέγουσι μὲν γὰρ τοὺς κόσμους ἀπείρους. τούτων δὲ εἰ μὲν καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐξ ἀπείρων ἀρχῶν ἐστι συγκείμενος, ἀπειράκις ἄπειρα τὰ ἄπειρα ἀνάγκη εἶναι.

[4] Una nota speciale merita il principio del § 45. Ivi φωνή si interpretò come «*vocabolo*» e fu riferito ad *atomo* che precede. Ma non credo a ragione. Φωνή nel senso di *enunziato*, è termine tecnico epicureo, v. Schol., in *Clem. Alex. Paedag.*, II, 10 (Usener, p. 342, 12): Diog. Laert., X, 26: Epic., *Sent. Vat.*, 41 (cfr. Lucr., V, 53, sg.): e questo è il significato qui richiesto. Piuttosto può essere dubbio entro quali limiti debba ritenersi contenuto questo *enunziato* (ἡ τοσαύτη φωνή) cui qui si allude, cioè se solo all'ultima frase precedente od a tutta la sezione che tratta, come vedemmo, della *vis infinitatis*.

informatore (nè so del resto che altri l'abbia sinora scorto) questa parte sembrò disordinata e frammentaria, onde propone una disposizion sua che, ad esaminarla dopo le osservazioni fatte sinora, appare chiaramente uno scompiglio di quanto Epicuro aveva appositamente ordinato. Dice infatti il Giussani [1]:

« Fa poi difficoltà il brano 'Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι... ἐνέστη (§ — 41, 42 —) [2]. Non si capisce come da esso sia disgiunto il § 60 (« non esserci nell'infinito un alto assoluto ed un basso assoluto »), e 45 'Ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἄπειροι ecc. La connessione di 60 con — 41 . 42 — appare da sè ed è confermata da Lucrezio, che alla fine del libro I, dopo dimostrato l'infinito, tratta la stessa questione di § 60, benchè sotto altro aspetto, cioè: non esserci un centro nell'infinito: la stretta vicinanza poi di 45 con 41 . 42 è indicata da Epic. stesso (ἄρτι): ed anche della connessione di 60 con 45 c'è un indizio nell'accenno in 60, dei piedi di quelli sopra di noi e delle teste dei sottostanti. Sono dunque da accostare 41 . 42 (prima metà), 45 (meno le prime linee) e 60 » [3].

Ma dopo quello che si è detto è evidente che il § 45, che al Giussani pare spostato, sta benissimo dove è e deve essere lì appunto e non altrove, essendo un corollario che presuppone non solo la dimostrazione dell'infinità della materia e del vuoto, ma anche l'infinità degli atomi di ciascuna forma (v. seconda metà del § 42) e l'infinità del moto (§ 43-44); cioè presuppone appunto quei passi che il Giussani crede siano qui introdotti per errore dagli amanuensi e che vorrebbe trasportare altrove. Il confronto con Lucrezio naturalmente qui non vale, non solo perchè diversi possono essere i criteri di ordinamento da espositore ad espositore, ma anche perchè Lucrezio scriveva il suo poema per i neofiti, e la

---

[1] *Studi Lucr.*, p. 12 sg.

[2] Ho corretto un ovvio errore di stampa (nelle linee citate si legge "(— 42, 43 —)": vedi infatti ciò che precede e ciò che segue nella citazione.

[3] Secondo il Giussani si dovrebbe così riordinare il testo: 42 (v. p. 14) (a mezzo) + 45 + 60 + il resto di 42 + ultima parte di 55 ecc. Il § 43 (che come vedemmo è qui strettissimamente connesso) verrebbe assai dopo.

lettera invece è destinata agli esperti. Quanto poi all'ἄρτι (« *testè* ») del § 45, esso è un richiamo naturalissimo a ciò che si è dimostrato pochi periodi innanzi, mentre sarebbe meno naturale ed inutile se si riferisse, come nell'ordine proposto dal Giussani, alle parole immediatamente precedenti.



Consideriamo ora i paragrafi seguenti (46 sg.) che particolarmente c'interessano, perchè del moto dei simulacri, di cui qui si tratta, ci siam dovuti occupare poco sopra. Il Giussani osserva (p. 4): il « testo epicureo... quale lo abbiamo, mostra il più bel disordine che immaginar si possa. La teoria atomica v'è distratta in cinque brani staccati (§ 41 fino a φύσεις; poi 42 [da πρός τε τούτοις] — 44, 46 [da καὶ μὴν] — 47 [fino a καταλίπωμεν]; 54-59; 61-62) ». Ora è verissimo che la dottrina atomica è distratta in più parti: ma questo è veramente disordine prodotto da trasposizioni, o non piuttosto disposizione preordinata secondo certi criteri particolari che Epicuro si prefisse? Orbene l'opinione del Giussani, che il disordine siasi introdotto nella tradizione manoscritta per spostamenti, urta subito contro un'obiezione gravissima, che, cioè, come appare da quanto abbiamo esposto sopra, era *necessario* ad Epicuro spezzettare l'esposizione della dottrina atomica, se egli voleva nella prima parte esporne solo quel tanto che fosse utile ad un sommario brevissimo della fisica, con particolare riferimento alla ἀπειρία. Se infatti, come abbiamo provato, dopo il § 42 deve venire proprio ciò che segue nel testo dei nostri codici, Epicuro doveva necessariamente trattare degli altri punti particolari di questa dottrina in seguito, separando ciò che sotto un certo rispetto poteva parere congiunto. E questo fece con tanto minor scrupolo, in quanto che scriveva per lettori capaci di ricollegare le fila interrotte e supplire mentalmente ciò che per il momento egli omettesse. Dunque non dobbiamo attenderci un ordine elementare di esposizione, ma, come s'è detto, dopo quel primo schizzo brevissimo della fisica, dobbiamo considerare ciò che segue,

quasi come singoli *excursus* su dottrine particolari. Che questo fosse il proposito di Epicuro apparirà considerando i § 46 sgg. Il Giussani anche qui osserva giustamente che la dottrina sui moti atomici è spezzata in più brani e particolarmente nei periodi che vanno dal mezzo di § 46, (καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορά) sino alla seconda metà del § 47 (cioè sino a καὶ τοῦτο κατασχεῖν τὸ στοιχεῖον [1]), più § 61-62. Non giustamente però egli propone di ricollegare queste parti. Infatti, anzi tutto quando poi viene all'attuazione pratica (v. l. c. p. 118) si avvede che non è possibile ricollegarle in modo che il testo corra, ed è costretto ad ammettere che nel nostro testo oltre agli spostamenti vi siano anche lacune considerevoli, moltiplicandosi così le difficoltà. Ma il quesito fondamentale è questo: si propose Epicuro di trattar tutto di seguito dei moti atomici? Se questo Epicuro non si propose, la separazione corrisponde ad un suo criterio che dobbiamo rispettare. E così è appunto. Epicuro come primo di quei suoi *excursus*, ci volle parlare dei *simulacri* (εἴδωλα). Ma questa dottrina, in certi punti, presupponeva alcune nozioni particolari sul moto atomico, che non potevano essere premesse nel primo schizzo. Egli perciò le richiamò senz'altro ove gli parve opportuno, e precisamente a mezzo il § 46. Nè questa è una mia gratuita supposizione. Che Epicuro infatti in questi periodi introduca una digressione, si scorge dalla frase con cui questa digressione ha termine (« *Ed è un principio anche questo che bisogna tener bene a memoria* »). Egli dunque enuncia qui una dottrina di cui dovrà servirsi poi più oltre, cioè nel § 61 sg. Questo inciso perciò non solo indica che questo § non va unito al 62 (anche il Giussani s'è accorto che questa frase intermedia in tal caso sarebbe di troppo) ma conferma che fra la prima metà del § 46 e la seconda del 47, Epicuro ha sentito il bisogno di introdurre una parentesi, perchè questa frase non può neppure stare fra le parole: « Queste immagini chiamiamo simulacri » (§ 46), e le altre: « Ciò posto, siccome nessuno dei fenomeni... » (§ 47), a meno che interceda,

[1] Nella mia traduzione, p. 61, i periodi contenuti fra lineette.

come infatti intercede, un ragionamento introdotto come premessa ad una conclusione ulteriore.

Se dunque il Giussani a torto volle introdurre spostamenti non necessari, anzi dannosi, è pur vero ch'egli ha posta in luce una difficoltà che richiedeva una soluzione. Poichè gli editori ed i critici non si sono occupati di indicare e spiegare questo brusco passaggio, che veramente ad un lettore non perfettamente esperto del sistema, pare singolarissimo, e che anche in una edizione deve essere lumeggiato con segni diacritici, segnando i due capoversi che ho indicati nella traduzione, invece di tirare innanzi sino al § 49, e magari indicando, come ho fatto, per mezzo di lineette, la digressione circa il moto atomico. Altrimenti ogni lettore immagina, a torto, che si continui a parlare sempre dei *simulacri* e non comprende più nulla.

III

Un esame particolare, più ampio di quello che sarebbe stato concesso nel commento, richiede anche il passo seguente dell'*Epistola ad Erodoto*, che ha del resto stretta relazione con la dottrina dell'ἀπειρία, di cui ci dovemmo occupare poco sopra:

§ 39 Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν, ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο (codd. ed ora Arndt: ποιήσαι Usen.).

È questo un luogo assai difficile di quest'epistola, e discusso anche nella lezione; infatti il Giussani, vol. II, p. 197 n., vorrebbe correggere, τοιοῦτον ἔσται. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ ἢ ὃ ἂν εἰσελθὸν κτέ.. rifacendo troppo liberamente il testo. Il Brieger invece (*Epikurs Lehre vom Raum vom Leeren und vom All und die Lukrezischen Beweise für die Unendlichkeit des Alles, des Raumes und des Stoffes*; «*Philologus*» 1901, p. 520) legge οὐθὲν γὰρ ἔστιν ὃ (senza εἰς) μεταβαλεῖ, ma è mutazione non necessaria. Occorre dunque esa-

minare bene il valore di questo luogo. Anzitutto è certo che Epicuro qui riassume una dottrina assai in breve, e che di questa dottrina aveva trattato assai più ampiamente nel περὶ φύσεως e persino forse nella μεγάλη ἐπιτομή (v. infatti lo scolio a ciò che segue). Infatti Lucrezio si estende di più su questa dimostrazione (v. II, 294 sgg., cfr. V, 350 sgg. [1]), seguendo l'opera maggiore di Epicuro, come credo si possa provare, considerando che LUCR., II, 297 sgg. riproduce un testo epicureo riassunto dallo PSEUDOPLUTARCO, *Strom.*, 8 (= DIELS, *Dox.*, p. 581, 17 sgg.), ove l'A., dopo aver riferito il principio stesso che è qui nell'Epistola ad Erodoto (τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν καὶ ἔσται τοιοῦτον), prosegue: οὐδέν ξένον ἐν τῷ παντὶ ἀποτελεῖται, παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον, parole che posson corrispondere ai versi citati di Lucrezio, e subito dopo afferma che il tutto è corpo e vuoto (⟨τὸ⟩ πᾶν ἐστι σώμα⟨τα καὶ κενὸν⟩), come nel passo seguente dell'Epistola. Si vede dunque che, sia lo Pseudoplutarco, come Lucrezio, seguono un testo epicureo più ampio. Però nè Lucrezio nè lo Pseudoplutarco ci danno compiutamente conto di questa dottrina. Infatti vien subito naturale pensare che, trasformandosi, le cose che noi vediamo, ogni giorno per opera dei *propri* moti, questa trasformazione possa mutare la condizion dell'universo da quale fu in passato, anche senza che intervenga un elemento nuovo a produrvi mutamento. Bisogna però considerare che per Epicuro le forme atomiche non sono infinite, ma solo illimitate, mentre essendo infinito l'universo, le possibità delle loro com-

---

[1] II, 297 sgg.

quapropter quo nunc in motu principiorum
corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere
et post haec semper simili ratione ferentur;
et quae consuerint gigni gignentur eadem
condicione et erunt et crescent vique valebunt,
quantum cuique datumst per foedera naturai,
nec rerum summam commutare ulla potest vis:
nam neque quo possit genus ullum materiai
effugere ex omni quicquam est ⟨extra⟩ neque in omne
unde coorta queat nova vis inrumpere et omnem
naturam rerum mutare et vertere motus.

binazioni e dei loro moti vi debbono esser tutte effettuate, cosicchè, se localmente le cose mutano, nell'universo infinito e negli infiniti mondi tutte le possibilità sono sempre tutte rappresentate. E questo corrisponde al principio astronomico di Epicuro, per il quale tutte le possibili spiegazioni dei fenomeni celesti (che non urtino contro l'analogia dei fenomeni a noi noti) possono essere vere, quando non ci si riferisca solo al nostro mondo, ma ai mondi infiniti. Ciò posto possiamo comprendere meglio ciò che dice Epicuro in questa dimostrazione dell'immutabilità del tutto. Infatti non essendo possibile una mutazione dell'universo finchè i suoi componenti permangono quali sono, perchè esso mutasse occorrebbe che mutassero i suoi componenti. Ora i componenti dell'universo sono il vuoto e la materia. Ma da sè non possono mutare, perchè, come dice più volte Lucrezio, mutazione, quando non si tratti di trasposizioni o aggiunte o detrazioni di parti, sarebbe una creazione dal nulla e questa è stata dimostrata impossibile: e se trasposizioni dei componenti si hanno continuamente nei singoli corpi, per la legge di equilibrio già osservata esse non aggiungono altre possibilità di combinazioni che sono tutte esaurite. Rimane dunque il caso di aggiunte o di detrazioni dei componenti dell'universo; ma queste pure sono impossibili, perchè oltre l'universo non vi è null'altro ove la materia possa trasferirsi, nè altro che vi possa entrare e produrre modificazione, rompendo l'equilibrio a cui abbiamo accennato. Così la dimostrazione è veramente persuasiva.

Ed è chiaro ormai perchè Epicuro dica: «*non v'è nulla in cui si possa mutare*», appunto perchè non vi sono altre combinazioni atomiche che nell'universo si possano produrre, oltre quelle che già vi sono. La correzione ὅ. invece di εἰς ὅ, appare dunque inopportuna, appena si comprenda adeguatamente la dottrina. Tanto meno poi è da approvarsi la correzione del Giussani che trasforma addirittura il testo di Epicuro, senza che si comprenda come sarebbe avvenuta la corruzione. È vero però che delle due cause possibili di mutazione, enumerate anche da Lucrezio (cit. s.) e da P[illegible],

Adv. Col., c. 13, p. 1114 A, cioè detrazione e accessione di elementi, Epicuro qui ricorderebbe solo la seconda. Perciò mi pare assai probabile si debba supporre la caduta di qualcosa, onde leggerei: οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ· παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν, ὅ⟨ποι ἄν τι ἐξέλθοι, ἢ ὃ⟩ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο: cioè: «non vi è nulla in cui possa mutarsi. Infatti oltre il tutto non vi è nulla ⟨dove qualche parte dell'universo possa sfuggire, o⟩ che penetrandovi possa produrvi la mutazione». E veramente che due fossero le cause indicate da Epicuro, si induce pure dalla tradizione filosofica che egli seguiva, poichè, come ho osservato nel mio *Empedocle* (p. 408, cfr. p. 623 sgg.), già Empedocle (fr. 17, v. 27 sgg.; cfr. fr. 13, 14), le espone entrambe.

IV

In proposito di quanto si è detto sopra circa la teoria del minimo in Epicuro, credo utile recare una testimonianza di singolare valore, mancante negli *Epicurea* dell'Usener. Che Epicuro ammettesse, oltre che minimi di moto e di estensione, anche minimi di tempo, è detto in un'attestazione riferita dall'Usener [1]: ma se da altri passi epicurei sappiamo perchè Epicuro ammettesse minimi indivisibili di moto e di estensione, non abbiamo invece negli *Epicurea* dell'Usener, alcun testo che ci esponga la ragione onde Epicuro fu costretto ad ammettere minime frazioni indivisibili di tempo. Eppure questa ragione è riferita da Temistio, in un passo che l'Usener non reca e di cui non mi consta sia stato osservato il valore per la dottrina di Epicuro.

Ecco il luogo di Temistio (*In Phys.* ed. WALLIES, p. 184, 28 sgg.):

ἔτι καὶ τὸν χρόνον ἀναγκαῖόν ἐστιν ἐξ ἀδιαιρέτων συγκεῖσθαι, εἰ τὸ μέγεθος ἐξ ἀμερῶν· εἰ γάρ τις μέγεθος μὲν ἀμερὲς ὑποτίθοιτο,

[1] P. 198, 16 sg., la lezione di questo passo (SIMPL., *In phys.*, p. 934, 25 sg. Diels) deve modificarsi con un lieve spostamento, secondo l'edizione critica del Diels: ἐξ ἀμερῶν γὰρ καὶ τὸ μέγεθος καὶ τὴν κίνησιν καὶ τὸν χρόνον εἶναι λέγοντες (οἱ περὶ Ἐπίκουρον).

μηκέτι δὲ χρόνον τινὰ ἀμερῆ, ἀλλὰ πάντα διαιρεῖσθαι δυνάμενον, οὗτος πάλιν προήσεται καὶ τὴν τοῦ μεγέθους ἀμέρειαν· ὁμολογεῖται γὰρ ὅτι πᾶν τὸ ἰσοταχὲς ἐν τῷ ἐλάττονι χρόνῳ ἔλαττον κινεῖται διάστημα. εἰ τοίνυν καὶ οὗτος ὁ χρόνος εἴη διαιρετός, ἐν ᾧ κινεῖταί τι κατὰ ἀμεροῦς καὶ ἐλαχίστου, δῆλον ὡς ἐν τῷ μέρει τοῦ χρόνου τούτου μέρος τι τοῦ ἐλαχίστου διήξει. ἀνάγκη τοίνυν καὶ χρόνους ἀμερεῖς ὑποτίθεσθαι τῷ συντιθέντι τὸ μέγεθος ἐξ ἀμερῶν. Ὁ δὲ ἀμερεῖς ὑποτιθέμενος χρόνους διαφθείρει τὸ θᾶττον καὶ βραδύτερον, πράγματα ἐν ὀφθαλμοῖς ὄντα καὶ πᾶσι γνώριμα... εἴ γέ τινα τῶν πολλῶν ἐπανέροιο, τί δήποτε ταχύτερον λέγεται τῆς ἁμάξης τὸ ἅρμα, ἀποκρίνοιτο ἂν οὐ δεηθεὶς τῆς Ἐπικούρου σοφίας, ὅτι τὸ μὲν ἅρμα ὥρᾳ μιᾷ σταδίους ἂν διέλθοι τριάκοντα, τὴν ἅμαξαν δὲ ἐν τρισὶν ἢ τέτρασιν ὥραις τοὺς αὐτοὺς ἀνύσαι σταδίους κτλ.

Che con questa argomentazione l'A. combatta la dottrina di Epicuro, risulta non solo dalle parole οὐ δεηθεὶς τῆς Ἐπικούρου σοφίας, ma anche dal seguire essa *immediatamente* ad una confutazione epicurea (v. la testim. 278 dell'Usener). Per di più Sesto Empirico, trattando delle obiezioni che si possono fare alla teoria del minimo epicurea, argomenta così: (*Adv. dogm.*, X, 148) εἰ δὲ καὶ οἱ τόποι μεριστοὶ καὶ τὰ σώματα οὐκ ἀμερῆ, ἀνάγκη καὶ τὸν χρόνον μὴ εἶναι ἀμερῆ καὶ ἐλάχιστον· οὐ γὰρ ἐν ἴσῳ χρόνῳ διέρχεται τὸν ἀμερῆ τόπον τὸ ἀμερὲς σῶμα καὶ τὸ τοῦ ἀμεροῦς τόπου μέρος, ἀλλ' ἐν ἄλλῳ μὲν τὸν ὅλον ἀμερῆ τόπον, ἐν ἐλαχίστῳ δὲ τὸ τούτου μέρος.

È chiaro dunque che Epicuro ammise minimi indivisibili di tempo, per coerenza con la sua dottrina sui minimi di spazio e di moto, poichè, come dice Temistio nel passo riferito sopra, se fosse divisibile il tempo in cui un corpo indivisibile percorre un minimo spazio, dovrebbe quel mobile in una frazione di quel tempo percorrere una frazione di quello spazio, il che sarebbe contro l'ipotesi che quello spazio fosse indivisibile. Del resto, come negli altri punti particolari di questa dottrina del minimo, anche in questo Epicuro procedeva sulla via segnata da Aristotele, che aveva ben mostrato a quali conseguenze logiche dovesse giungere chi ammettesse dei minimi di dimensione. Vedi infatti sui minimi di tempo Arist., *Phys.*, VI, 1, p. 232 a, 19 sgg.



Un'altra testimonianza, mancante agli *Epicurea* dell'Usener e che credo debba esservi aggiunta, è questa di Epifanio, *Adv. haeres.*, I, 7, 8, p 589 Diels:

Ἐπίκουρος δὲ καθεξῆς μετὰ τούτους ἀπρονοησίαν τῷ κόσμῳ εἰσηγήσατο· ἐξ ἀτόμων δὲ συνεστάναι τὰ πάντα ἠδ' αὖ πάλιν εἰς ἄτομα χωρεῖν καὶ ἐξ αὐτοματισμοῦ εἶναι τὰ ὅλα καὶ τὸν κόσμον ὑφεστάναι ἀεὶ γεννώσης τῆς φύσεως ἠδ' αὖ πάλιν δαπανωμένης καὶ ἐξ αὐτῆς πάλιν ἐπιγινομένης, μηδέποτε δὲ ληγούσης ἀφ' ἑαυτῆς φυομένης καὶ εἰς ἑαυτὴν συντριβομένης. εἶναι δὲ ἐξ ὑπαρχῆς ᾠοῦ δίκην τὸ σύμπαν, τὸ δὲ πνεῦμα δρακοντοειδῶς περὶ τὸ ᾠὸν ὡς στέφανον ἢ ὡς ζώνην περισφίγγειν τότε τὴν φύσιν. θελῆσαν δὲ βιασμῷ τινι † καιρῷ περισσοτέρῳ σφίγξαι τὴν πᾶσαν ὕλην εἴτ' οὖν φύσιν τῶν πάντων, οὕτω διχάσαι μὲν τὰ ὄντα εἰς τὰ δύο ἡμισφαίρια καὶ λοιπὸν ἐκ τούτου τὰ ἄτομα διακεκρίσθαι. τὰ μὴν γὰρ κοῦφα καὶ λεπτότερα τῆς πάσης φύσεως ἐπιπολάσαι ἄνω, τοῦτ' ἔστι φῶς καὶ αἰθέρα καὶ τὸ λεπτότατον τοῦ πνεύματος, τὰ δὲ βαρύτατα καὶ σκυβαλώδη κάτω νενευκέναι, τοῦτ'ἔστι γῆν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ξερὸν καὶ ἡ ὑγρὰ τῶν ὑδάτων οὐσία, τὰ δὲ ὅλα ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι καὶ δι' ἑαυτῶν ἐν τῇ περιδινήσει τοῦ πόλου καὶ τῶν ἄστρων, ὡς ἀπὸ τοῦ δρακοντοειδοῦς ἔτι τὰ πάντα ἐλαύνεσθαι πνεύματος.

Come si vede, questa testimonianza riguarda l'origine del mondo secondo Epicuro, e sarebbe veramente importante perchè i dati che abbiamo in proposito sono assai scarsi. Infatti la parte del libro V di Lucrezio che vi si riferisce (V, 416 — 508) ci lascia numerosi dubbi su punti particolari, e l'attestazione di Aezio (p. 289 Diels) che l'Usener pone negli *Epicurea* (p. 215, 14 sg.) non consta che riguardi la dottrina d'Epicuro, ed infatti il Diels nei *Vorsokratiker* (ed. III, p. 7, 5 sgg.) la pone appunto tra le testimonianze della dottrina di Leucippo, considerandola tolta dal Μέγας διάκοσμος. Resta a vedere quale fede meriti l'attestazione di Epifanio. Orbene, io credo che vi siano indizi per concludere che essa viene da buona fonte. Anzitutto, si considerino le parole che il Diels segna coll'obelo come corrotte: θελῆσαν δὲ βιασμῷ τινι καιρῷ

περισσοτέρῳ σφίγξαι τὴν πᾶσαν ὕλην. Che καιρῷ sia impossibile è cosa certa, ma non credo debba correggersi καὶ σῷ, come propone il Diels; basta un emendamento assai più lieve; basta cioè leggere καὶ ῥῷ, ciò che non è neppure una vera correzione, perchè nell'archetipo le parole non erano divise. Ma ciò che è interessante è che ῥοῦς è termine proprio epicureo, come si vede dai frammenti del libro II del περὶ φύσεως (editi dal Rosini, *Voll. Herc.*[1], II) di Epicuro, ove ricorre più volte, cfr. qui sopra p. 244. Altre singolari coincidenze di espressione possiamo ritrovare con Lucrezio. Vedi infatti le parole τὰ δὲ βαρύτατα καὶ σκυβαλώδη κατω νενευκέναι, che consuonano affatto con la vigorosa immagine lucreziana:

V, 495 sgg.:

> Sic igitur terrae concreto pondere corpus
> constitit atque omnis mundi quasi limus in imum
> confluxit gravis et subsedit funditus *ut faex*.

Così pure confronta le parole τῆς φύσεως... δαπανωμένης con Lucr., II, 1126 *dispendi faciant*, in un passo che si riferisce al medesimo fenomeno. Ed ancora in una frase che il Diels crede corrotta, si annida forse un equivalente d'una espressione prettamente epicurea: si tratta delle parole περισφίγγειν τὴν φύσιν, ove il Diels propone di correggere: περιιὸν σφίγγειν τούτου τὴν φύσιν. Ma io credo che, nel caso che si debba correggere, vi sia un emendamento assai più lieve e più conveniente: basta infatti leggere τὴν χύσιν invece di τὴν φύσιν, e χύσιν sarebbe appunto un equivalente di ἀθροισμόν che è il termine tecnico epicureo, usato per questa congerie di atomi nel primo processo della formazione del mondo (v. *Ep. a Pitocle*, § 90). Che la testimonianza di Epifanio sia poi attendibile nei particolari teoretici, credo si possa mostrare esaminandola parte a parte. Che il mondo secondo Epicuro siasi formato κατ' ἀπρονοησίαν, è ben noto, ed anche Lucrezio dice che esso non si costituì *consilio* (V, 419). Che tutto derivi dagli atomi e tutto negli atomi si risolva è principio fondamentale epicureo, su cui v. *Ep. ad Erod.*, § 39 e n. ivi. Con le parole che seguono poi in Epifanio e che trattano del-

l'eterna vicenda di vita e di morte nella natura, oltre il luogo citato sopra, v. Lucr., II, 569 sgg.; cfr. anche II, 1115 sg.

Può sembrar tuttavia singolare ciò che si dice in seguito, cioè εἶναι ἐξ ὑπαρχῆς ᾠοῦ δίκην τὸ σύμπαν. Τὸ σύμπαν è naturalmente qui l'intera massa del mondo, cioè *haec rerum summa*, come dice Lucrezio, e forse nel testo originario vi era τοῦτο τὸ σύμπαν. Ma che è questo paragone con l'uovo? Che secondo Epicuro vi siano mondi di forma ovoidale è certo (v. Scol., *ad ep. ad Erod.*, § 74). Ma non credo che qui si parli della forma del mondo, bensì piuttosto che il paragone riguardi il fatto che anche il mondo, come l'uovo, avrebbe quasi un guscio o corteccia esterna, cioè i *moenia mundi* [1], e una parte interna meno densa. E veramente secondo questo criterio è il paragone riferito dal fr. orfico 53, p. 173 Abel, che citai nel commento alla testimonianza 50 di Empedocle [2]. Ora, oltre che, come vedemmo, il paragone può adattarsi perfettamente alla condizione del mondo secondo la dottrina di Epicuro, non dobbiamo punto stupirci di trovare qui un parallelo con gli orfici, perchè la cosmologia orfica servì di fondamento a tutte le dottrine fisiche posteriori, come mostrai nel mio *Empedocle*. Epifanio parla poi di un vento vorticoso che porrebbe in moto l'universo, ed anche nella *Epistola a Pitocle* si accenna più volte a questo originario turbine del mondo (v. § 92; 113) e Lucrezio parla appunto di un turbine di vento che trae in perenne moto gli astri. Affatto epicureo è poi ciò che segue sullo sceverarsi degli elementi più leggeri dai più pesanti (v. Lucr., V, 449 sgg.).

Non v'è dunque ragione di non accogliere questa attestazione di Epifanio, in cui certo vi è più di epicureo di quanto poteva sembrare a prima vista. E dovrà studiarsi con sottile discernimento, tanto più che i versi di Lucrezio lasciano ancora aperto l'adito a molti dubbi. Vedi del resto il mio

---

[1] Vedi il mio commento ai § citati dell'*Epistola a Pitocle*.

[2] V. il mio *Empedocle*, p. 242 n. Il Diels (*Doxogr.*, 175) trovava appunto sospetta la testimonianza di Epifanio per presunti influssi orfici, ma, come si vede, vi è ragione di credere che già in Epicuro dovesse essere quello che è detto da Epifanio.

Empedocle, p. 345, ove ho mostrato che a torto non si tenne conto della testimonianza di Epifanio sulla dottrina empedoclea. Epifanio reca pure un'altra utile testimonianza epicurea che non trovo nell'Usener, cioè *Doxogr.*, p. 588 init.: Ἐπικούρειοι ἄτομα καὶ ἀμερῆ σώματα ὁμοιομερῆ. Ὁμοιομερῆ è confermato da Epic., *Ep. ad Herod.*; § 52, e da Aët., I, 7, 34, p. 306 D, ove a torto furono dall'Usener (v. p. 239 n.), dal Giussani, dallo Scott e da altri considerate spurie le parole αὗται δὲ λέγονται ὁμοιομέρειαι καὶ στοιχεῖα, come mostrai già in *Bollettino di filol. classica*, XVII, 1910, p. 135, anche prima di aver notati questi due altri passi.



Agli *Epicurea* dell'Usener manca anche un altro testo dossografico, che può avere singolare interesse per il confronto con Lucrezio:

Aët., V, 19, 2 (430 D.) οἱ περὶ Ἐπίκουρον (καθ' οὓς γενητός [1] [sc. ὁ κόσμος]), ἐκ μεταβολῆς τῆς ἀλλήλων γεννᾶσθαι τὰ ζῷα· μέρη γὰρ εἶναι τοῦ κόσμου ταῦτα, ὡς καὶ Ἀναξαγόρας [2] καὶ Εὐριπίδης·

⟨Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,
ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας
παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,

[1] Che si tratti del mondo (κόσμος) risulta dalle linee precedenti (v. qui s.). Però la lezione dei codici è ἀγένητος che il Diels conserva, ma credo a torto. Anzitutto il κόσμος non è ἀγένητος per Epicuro, per di più, dato che prima, come principio generale, si dice καθ' οὓς μὲν γενητὸς ὁ κόσμος γενητὰ τὰ ζῷα καὶ φθαρτά εἰσιν, ne consegue che, dicendosi poi essere γενητὰ τὰ ζῷα secondo Epicuro, la dottrina di Epicuro anche debba porsi fra quelle secondo cui il mondo è γενητός. Correggo dunque γενητός invece di ἀγένητος. Certo un lettore, che credetto di scorgere una contrapposizione con il μέν precedente (senza badare che non v'è alcun δέ) corresse γενητός in ἀγένητος. Giova però porre fra parentesi la frase, come ho fatto.

[2] V. Diels, *Vorsokr.*³, I, p. [illegible] n. 112; nel testo dei *Vorsokratiker* giustamente il Diels pone una virgola invece che un punto prima di ὡς καί. In Aezio seguono solo gli ultimi tre versi, ma è opportuno citare tutto il frammento (839 N.²) per il confronto che faremo.

τίκτει δὲ βορὰν φῦλά τε θηρῶν,
ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται.
χωρεῖ δ' ὀπίσω
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν,
τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον)
θνῄσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

Ora è singolare appunto che presso Lucrezio, non solo apparisca tale dottrina, ma anche sia persino tradotto il frammento di Euripide. Vedi Lucr., II, 991 sgg.:

Denique caelesti sumus omnes semine oriundi
omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
umoris guttas mater cum terra recepit,
feta parit nitidas fruges arbustaque laeta
et genus humanum, parit omnia saecla ferarum,
pabula cum praebet quibus omnes corpora pascunt
et dulcem ducunt vitam prolemque propagant.
Quapropter merito maternum nomen adeptast.
Cedit item retro, de terra quod fuit ante,
in terras, et quod missumst ex aetheris oris,
id rursum caeli rellatum templa receptant.
Nec sic interemit mors res ut materiai
corpora conficiat, sed coetum dissupat ollis,
inde aliis aliud coniungit et efficit omnis
res ut convertant formas mutentque colores
et capiant sensus et puncto tempore reddant.

Come si vede, il parallelo non potrebbe essere più perfetto; e se il passo di Aezio si pone fra le testimonianze di Anassagora (per cui non possiam avere che il pallidissimo confronto con il fr. 17, citato appunto dal Diels, ove si dice che in modo non retto gli Elleni si servon delle espressioni 'nascere' e 'perire', perchè nulla nasce e perisce, ma tutto è in assidua vicenda di unione e di dissoluzione), con ben maggior diritto deve porsi fra quelle di Epicuro, ora che

si è visto quanto adeguatamente vi si riferisca [1]. Che poi Lucrezio abbia potuto trovare in qualche scritto di Epicuro questi versi di Euripide, con il relativo riaccostamento alla dottrina, non è punto difficile. Epicuro non disdegna di citare poeti, vedi infatti i due vèrsi di Teognide citati in *Epist. a Menec.*, § 126: ed in quell'epistola probabilmente si allude altrove ad un passo di Epicarmo (v. § 125). Dalla compilazione di Diogene Laerzio, *Vita di Epic.*, § 137, vediamo che in uno scritto epicureo (probabilmente nel περὶ τέλους, v. Usener, p. 119, 22 sgg.) erano citati versi delle *Trachinie* di Sofocle, come d'altra parte da SESTO EMPIRICO, *Adv. dogm.*, VI, 27, appare che in un altro scritto epicureo era citato il frammento 184 di Euripide [2]. Di una probabile citazione omerica trattammo sopra, p. 216 n. 4. Citazioni poetiche sono frequenti in Filodemo, particolarmente nel περὶ εὐσεβείας; per Demetrio Lacone v. i luoghi riferiti dal Crönert, *Kol. u. Men.*, p. 120.

Rispetto ad Anassagora è bene notare che, secondo Diocle (v. *Vita di Epic.*, § 12), egli era il filosofo antico più caro ad Epicuro, e difatti si possono trovare diversi altri luoghi paralleli fra lui ed Epicuro [3].

V

Una nota particolare merita la *Sentenza Vaticana*, 15, anche per un confronto con Orazio, che non credo sia stato scorto ancora. Occorre anzitutto trascrivere il testo, perchè quello

---

[1] Naturalmente non fa difficoltà l'essere l'espressione iniziale οἱ περὶ Ἐπίκουρον, invece di ὁ Ἐπίκουρος, perchè questa espressione è consueta nella grecità posteriore, per indicare le dottrine di un caposcuola (cfr. s. p. 195 n. 2). Ed infatti ad ogni tratto l'Usener reca testimonianze in cui ricorre tale formula.

[2] V. USENER, *Epic.*, p. 178 n.

[3] V. le mie note all'*Epistole a Pitocle*. — Su alcune altre testimonianze, mancanti all'Usener, v. il mio studio, *Sopra un frammento del comico Damosseno* (*Atti dell'Ist. Lomb. di scienze e lettere* A. 1917), ed una mia *Nota* recente negli *Atti della R. Acc. di Torino*, A. 1919.

che dà l'edizione del Wotke è ormai da correggersi, dopo le giuste osservazioni dei critici posteriori [1], che riconobbero non convenienti certe correzioni, dove il codice ha la lezione giusta, ed altrimenti corressero ove reca una lezione errata:

ἤθη ὥσπερ τὰ ἡμῶν αὐτῶν ἴδια τιμῶμεν, ἄν τε χρηστὰ ἔχωμεν καὶ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ζηλώμεθα (Wilamowitz: cod. ζηλούμεθα) ἄν τε μή, οὕτω χρὴ ⟨τὰ⟩ (Weil) τῶν πέλας, ἄν ἐπιεικεῖς ὦσιν.

È singolare che i critici si siano fatta grande difficoltà per quell' ἤθη, che vedremo essere affatto opportuno. Scrive il Weil: « Le texte dit que de même que nous faisons cas de quelques choses que nous possedons en propre, qu'elles soient excellentes... ou qu'elles ne le soient pas, il faut aussi faire cas de ces choses dans les autres, pourvu qu'ils soient d'honnêtes gens. Quelles sont ces choses? Les traits de charactère ἤθη? Cela n'est pas admissibile. On peut penser aux origines de la famille, mais je ne sais quel mot on pourrait mettre à la place de ἤθη ». La stessa difficoltà si presenta al Leopold che vuol togliere ἤθη, perchè: « bonis moribus non invideri sed delectari solet ».

Però ogni dubbio scompare, se si confronta questa sentenza con la satira III del libro I di Orazio, che ne è un ottimo commento [2]. L'argomento, come ognuno sa, è il bisogno dell'indulgenza reciproca. Anche qui si nota come ognuno

---

[1] V. Wilamowitz, *Comment. gramm.*, 13 (cit. dal Crönert, l. c. s.): Weil., *Journ. d. sav.*, 1888, 663: Crönert, *Rh. Mus.*, 61, p. 419: H. Leopold, *Menemos.*, 1910, p. 67.

[2] V. 19 sgg..... Nunc aliquis dicat mihi « quid tu? Nullane habes vitia? ». Immo alia, et fortasse minora. Maenius absentem Novium cum carperet, « heus tu ». Quidam ait « ignoras te, an ut ignotum dare nobis Verba putas? ». « Egomet mi ignosco » Maenius inquit. Stultus et improbus hic amor est dignusque notari. Cum tua pervideas oculis mala lippus inunctis, Cur in amicorum vitiis tam cernis acutum, Quam aut aquila aut serpens Epidaurius? At tibi contra Evenit, inquirant vitia ut tua rursus et illi.....

V. 41 sgg. Vellem in amicitia sic erraremus, et isti Errori nomen virtus posuisset honestum.....

V. 68 sgg..... vitiis nemo sine nascitur; optimus ille est, Qui minimis urgetur. Amicus *dulcis*, ut aequumst, Cum mea compenset vitiis bona; pluribus hisce. Si modo plura mihi bona sunt, inclinet, amari. *Si volet: hac lege in trutina ponetur eadem*.. ..

V. 140 sgg..... mihi *dulces* Ignoscent, siquid peccaro stultus, amici *Inque vicem* illorum patiar delicta *libenter*, Privatusque magis vivam te rege beatus.

ci tenga al proprio carattere e sia indulgente verso i propri difetti, piccoli o grandi. Ma non tutti siamo disposti a far il medesimo verso i difetti altrui: mentre giusta legge dell'amicizia deve essere l'indulgenza scambievole. Come si vede ἤθη va benissimo e per di più mi par opportuno, in fine, intendere ἐπιεικεῖς nel senso di *indulgenti*, come feci nella mia traduzione (v. p. e. Thuc., III, 40, 3) invece che *probi*, come comunemente s'intese.

E ciò che è poi particolarmente singolare, è che questa satira risulta così *tutta* contesta di motivi epicurei. Epicureo è il tema fondamentale dell'indulgenza verso gli amici, come vedemmo: ed epicureo è il bel motivo che segue sulla cecità degli amanti, che veggono bellezze nell'amata, anche dove sono difetti; confronta infatti con Orazio, vv. 38 sgg., i bellissimi versi lucreziani, IV, 1160 sgg. Epicureo è il concetto (avversato fieramente dagli Stoici) che certe passioni non si possono interamente sradicare ed hanno un fondamento in natura. Vedi infatti Orazio, v. 76 sgg.: Quatenus excidi penitus vitium irae, Cetera item nequeunt stultis haerentia..., cfr. Lucrezio, III, 310 sg.: Nec radicitus evelli mala posse putandumst Quin prolivius hic iras decurrat ad acris, e vedi Philod., *De ira*, col 41, 24 sgg. W., ove si parla di quell'ira naturale [1] a cui soggiace anche il saggio.

Ed anche epicurea è l'argomentazione che segue subito dopo in Orazio, contro gli Stoici che giudicavano di eguale valore i falli minimi e massimi [2]. Da Epicuro è tolto il concetto che l'utile è il principio informatore del giusto (v. *Mass. cap.*, XXXI, cfr. Orazio, v. 98 sg.), ed ancora dalla dottrina di Epicuro ricava Orazio quel vivace quadro dell'origine prima degli animali, e degli uomini nati della terra ed incivilitisi nel lungo e penoso cammino dell'esperienza (vedi Lucr., V, 782 sgg.: Diog. di En., fr. IX, sgg. con le mie osservazioni ed integrazioni in *Empedocle*, p. 628 sg.). Abbiam dunque una novella prova di quanto Orazio abbia tratto dal saggio maestro degli orti.

---

[1] Cfr. del resto qui sopra p. 186 n. 1.

[2] Orazio, *ibid.*, 78 sgg.; cfr. *Vita di Epic.*, § 120 e n. ivi.

Che Orazio conoscesse queste sentenze, o partitamente o come raccolta (se essa esisteva già, in qualsiasi forma, al tempo di Orazio)[1], potrebbe argomentarsi da altri raffronti segnati da me nel commento a queste sentenze (v. comm. a *Sent. vat.*, 35; 63; 69) ed in particolar modo dal confronto fra l'espressione τὸ ἀχάριστον λίχνον della *Sent.*, 69, e *ingrata ingluvie* di ORAZ., *Sat.*, I, 2, 8, che mi pare certa imitazione[2].

---

[1] Come già osservarono gli editori di queste massime, questa raccolta od una simile dovette esistere ed esser famosa già al tempo in cui fu scritto il *Dialogo degli oratori* tacitiano (v. *Dialog.*, c. 31).

[2] Vedi per altri rapporti fra Epicuro ed Orazio, il bello ed acuto studio del PHILIPPSON, *Horaz' Verhältnis zur Philosophie*, Magdeburg, 1911. — [Colgo l'occasione di questa Appendice per aggiungere alcune note suppletive alla parte già stampata. — P. 35: l'autenticità dell'*Epistola a Pitocle* fu energicamente difesa dall'Arnim in *Encycl.* PAULY-WISSOWA, *s. v. Epikuros*, p. 138. Non tutti gli argomenti sono ora egualmente validi, dopo la revisione del papiro, cit. da me a p. 35 n. 1, fatta dal CRÖNERT; ma altri son sempre degni di molta considerazione. — P. 73 n. 4: per le ἐπιβολαί vedi ora anche PHILOD., περὶ μανίας (pubbl. BASSI, *Riv. di Filol.* A. 1917) col. IV, 13 sg.: τὰς τῶν [διακρ]ίτων (mio suppl.) ἡδονῶν ἐπιβολάς: quanto a διακρίτων, nota che Galeno scrisse un'opera περὶ τῆς κατ' Ἐπίκουρον ἀμαυροῦ ἡδονῆς: v. *De libris suis*, c. 17, t. XIX, p. 48 K. — P. 73 n. 3: più probabile paleograficamente mi sembra ora la lezione del Kochalsky δεῖ κατὰ πάντα: il senso però è il medesimo. — P. 76, 2; la lezione erronea dei codici ὅταν, forse si spiega ancor meglio supponendo come testo primitivo ἐάν, che in tale costrutto si trova già nell'età di Senofonte e si fa poi sempre più comune (v. MADVIG, *Synt.*, tr. fr., p. 228 n.). — P. 85 n. 3: osserva, quanto alla mia interpretazione di διάληψιν δὲ ἔχουσαν, che in *Ep. ad Erod.* § 69 ricorre la frase ἔχοντα ἰδίας διαλήψεις in senso affatto analogo a quello da me sostenuto, cioè anche i συμβεβηκότα possono essere conosciuti distintamente, benchè in connessione con il tutto. Cfr. anche la mia n. 1 a p. 101. — P. 86 n. 1: ottima conferma di ciò che qui dico e della mia difesa del testo manoscritto, è LUCR., IV, 230 sgg. — P. 100 n. 2: λέγεται fu proposto pure dal HEIDEL, *Amer. Journ. of Philol.*, 1902. — P. 118 n. 3: un simile uso di ἐπί è anche nel *Testamento* di Epic., § 20 (USEN., p. 168, 2), dove a torto l'Usener legge παρά invece di ἐπί dei codd. — P. 132 n. 5: naturalmente rimane impregiudicato se debba leggersi συνεφλέχθαι, come propone l'Usener, o συμπεφλέχθαι come sarebbe più regolare. — P. 134 n. 5: ora però son persuaso che l'Usener ha torto di porre queste parole in glossa, e che si debbono conservar nel testo con la semplice aggiunta di un δέ: τῷ πίλησιν γίνεσθαι, τὸ μὲν πολὺ πρὸς ὄρος τι ὑψηλόν, ἐν ᾧ μάλιστα κεραυνοὶ πίπτουσιν, δεῖ ⟨δὲ⟩ (Cobet?) πρὸς ἄλληλα. Infatti l'Usener è obbligato a supporre non solo l'inserzione di una glossa, ma anche che sia spostata, dovendo riferirsi (v. n. Usen., p. 47, l. 19) alla fine del periodo precedente, cosa non probabile; per di più sarebbe singolare che l'autore di quest'epistola si fosse lasciata sfuggire l'occasione di spiegar perchè i fulmini cadano per lo più sui monti. Vedi del resto anche LUCR., VI, 191 sgg.; 274 sgg. In tal caso la traduzione, secondo il

testo così costituito, sarà: «onde spezza la nube che non gli dà modo di espandersi, per la pressione, che si forma, per lo più, contro un qualche alto monte, ove massimamente cadono i fulmini, (e) in ogni caso, per il pigiarsi delle nubi stesse l'una contro l'altra». È ovvio poi che anche quando si abbia la pressione contro un monte, essa deve essere integrata da quella laterale delle nubi fra loro. — Ad Epicuro è anche attribuito il seguente apoftegma in *Cod. Vat. gr.*, 952, f. 91 v., num. 10, trovato dal Heylbut ed edito dall'Usener in *Wien. Stud.*, 1890, p. 4 (cfr. Karl Praechter in *Philol.*, V. 56, pagina 551 sg.). «Il filosofo Epicuro, vedendo un tale dilacerato da uccelli e da belve selvagge e sanguinarie, disse: "Costui non avrà sepolcro la terra ove nacque, ma il ventre di uccelli e di belve"». Cfr. nel *Gnom. vat.*, edito dallo Sternbach, *Wien. Stud.*, 1886 num. 303, un simile apoftegma di Zenone, e Lucr., V, 993].

INDICE.

OPERE DI EPICURO.

FRAMMENTI.

VITA DI EPICURO.